"por Mí y por el Evangelio" (Mc 8,35)

• fe católica • maldonado, 1 • madrid-6 •

Alejandro Díez Macho M.S.C.

INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO Y DIVORCIO EN LA BIBLIA

LA SEXUALIDAD EN LA BIBLIA

COLECCION SANTIAGO APOSTOL

INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO Y DIVORCIO EN LA BIBLIA

LA SEXUALIDAD EN LA BIBLIA

Con permiso de los Superiores
Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

© FE CATÓLICA-EDICIONES (Reg. Edit. n.º 20/66)

Maldonado, 1 — Madrid-6 — Tel. 276 23 58

I. S. B. N. 84-7072-095-3

DEPÓSITO LEGAL: V. 1.449 - 1978

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1978

INTRODUCCIÓN

1. Las cuatro partes del libro.

Este libro consta de cuatro partes: las tres primeras tratan del matrimonio, exclusivamente desde la Sagrada Escritura; con todo, me permito hacer alguna incursión en ámbitos pertenecientes a la ley o derecho natural.

La *primera parte* es un recorrido, a paso ligero, del anchuroso espacio de la indisolubilidad del matrimonio en Antiguo y Nuevo Testamento. Exposición de la cuestión, discusión y toma de posición. Todo circunscrito al tema de la indisolubilidad, o si se prefiere mirar por el envés, al tema del divorcio. Como son muchos los problemas, escribimos a vuela pluma, como rozando los temas, pero tocándolos todos, para que el lector que siga el viaje de nuestra pluma, adquiera una vista panorámica de lo referente a indisolubilidad y divorcio del matrimonio, y llegado el caso o el requerimiento, sepa decir "sí" o "no" a una de las dos alternativas, con conocimiento de causa.

La *segunda parte* reproduce y amplía una conferencia que pronuncié en la VIII Semana de Teología de León,

tenida el año 1977, sobre el tema general del matrimonio. Hablé sobre el matrimonio en el Antiguo Testamento, especialmente en la época de Jesús. Lo que expuse allí, engrosado con temas nuevos y calzado con multitud de notas, se puede leer en esta segunda parte. Aunque trato de la naturaleza del matrimonio judío antiguo y de la poligamia, el tema que señorea es el de la indisolubilidad y divorcio, discutido despacio y con profundidad.

La *tercera parte* es reproducción y ampliación de dos artículos que publiqué ese mismo año: "El matrimonio cristiano es indisoluble" (*Verbo,* nn. 151-152, 1977, pp. 61-77) y "Cristo instituyó el matrimonio indisoluble" (*Sefarad* 37 [1977], pp. 261-291). Esta tercera parte no abandona el Nuevo Testamento. Su ruta es corta, pues casi no se mueve de dos pasajes de san Mateo, 5, 32 y 19, 9, que contienen, como los otros evangelios sinópticos, la prohibición del divorcio por Jesús, pero con la particularidad de introducir Mateo o su tradición, dos cláusulas exceptivas: "fuera del caso de *porneía*", "si no es por *porneía*".

Estos incisos de Mateo, refugio de divorcistas, protestantes y ortodoxos y de algún católico despistado, nos obligarán a dar vueltas sobre el sentido de dichos incisos, particularmente sobre el sentido de la voz *porneía,* que en griego significa "fornicación o prostitución", y que en el lugar de referencia no parece decir, como se viene diciendo hasta recientemente, "adulterio" (fornicación o prostitución de casados), sino matrimonio ilegítimo por incestuoso.

Para llegar a esta conclusión, que va sumando cada día más adeptos no sólo del campo católico del que procede (J. Bonsirven), sino de la exégesis protestante (H. Baltensweiler, J. J. von Allmen, P. Bonnard, R. Voeltzel...), necesito meter al lector por vericuetos de filología

hebrea, aramea y griega, y por itinerarios extraños, muy recorridos hoy por los biblistas, que hasta los señalan con sus nombres alemanes de origen, *Formsgeschichte* (historia de las formas), *Traditionsgeschichte* (historia de la tradición) y *Redaktionsgeschichte* (historia de la redacción); mas, para que el ánimo del lector poco especializado no decaiga, daremos por compañía a cada palabra rara o concepto técnico la traducción castellana o una explicación sencilla; y lo expuesto analíticamente y por partes, lo resumiremos después, en síntesis claras, de suerte que el lector, subidas las cuestas de la tercera parte de este libro, descanse de pequeño cansancio y salga ilustrado por la exégesis y no enemistado con ella.

En esta tercera parte el lector topará con frecuentes referencias a dos Escuelas judías de exégesis, la del carpintero Shammai y la del obrero Hillel. Las dos fariseas, las dos anteriores en sus fundadores, en unas décadas, a Jesucristo, pero contemporáneas con Él y continuadas después de su muerte, la de Shammai hasta poco después del año 70 (destrucción de Jerusalén), y la de Hillel, seguida por el judaísmo durante toda su historia posterior. La mención de estas Escuelas se ordena a probar que Mateo alude a su interpretación de Deut 24, 1 —el texto en el que los judíos fundaban su pretendido derecho al divorcio— para oponerles la interpretación de Jesús: Que no hay tal ley del divorcio; que el matrimonio es absolutamente indisoluble.

La *parte cuarta* del libro recoge, también con una extensa ampliación una conferencia que pronuncié en las VIII Conversaciones de Intelectuales de Poblet, en setiembre de 1966, con el título "Biblia y generación", conferencia que recogió en sus páginas la revista médica *Cromosoma* (2 [1966], n. 18, pp. 27-57) y la revista *Apostolado Sacerdotal* (23 [1967], nn. 234-36, pp. 31-46). Le hemos

cambiado el nombre y en este libro se titula "La sexualidad en la Biblia".

Esta cuarta parte es de fácil lectura. Hay en ella una considerable porción de páginas entretenidas en perfilar el sentido de la voz *porneía,* lo que al lector no avisado puede engendrar confusión porque en la primera y tercera parte defendemos que *porneía* no significa en Mt 5, 32; 19, 9, "prostitución, fornicación, adulterio"; y en cambio, en la cuarta parte defendemos que *porneía* en el Antiguo y Nuevo Testamento puede significar precisamente fornicación *soluti cum soluta,* de dos personas solteras, es decir, fornicación en nuestro sentido corriente.

La ambigüedad o contradicción es puramente aparente, porque en la primera y tercera parte hablamos del significado de esta palabra griega en las cláusulas exceptuantes de Mt 5, 32 y 19, 9, mientras que en la cuarta parte tratamos de su sentido en otros lugares de la Escritura: En los dos versículos de Mateo no conserva el sentido propio que posee en griego (fornicación o prostitución), sino el que recoge del hebreo o del arameo a través de la palabra *zĕnut,* que en dichos incisos mateanos significa matrimonio incestuoso; en cambio, su significado griego genuino —prostitución o fornicación— lo exhibe con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento, con menos en el Antiguo, y es de este genuino sentido griego de *porneía* —sin suplantación sémica semítica— del que se ocupa un paquete de folios de la cuarta parte.

Nos ha obligado a esta obra de decantación semántica, la afirmación de ciertos autores judíos que *porneía,* significando fornicación de mutuo acuerdo entre solteros, no está condenada en el Antiguo Testamento; y la afirmación consecutiva de algún católico, que tampoco en el Nuevo Testamento se puede traducir *porneía* por fornicación de solteros, lo cual es dibujar una grave interrogación sobre la inmoralidad de tal fornicación. El problema es bastante serio para que el lector excuse ser tan iterativos en medir a escala milimétrica el perfil semántico de palabra tan traída y tan llevada. Importa a la indisolubilidad o divorcio del matrimonio, y a moralidad o inmoralidad de la fornicación.

2. El contenido del libro en extracto.

a) *La tesis.*

Dejando la cuarta parte como especie de Apéndice, el libro se centra en la indisolubilidad del matrimonio, cristiano y no cristiano. Es tema de máxima actualidad que apremia a políticos, alarma a la Iglesia y conmueve, con esperanzas o temores, las entrañas de hogares e individuos.

El epicentro del tema es la enseñanza de Jesús acerca de la indisolubilidad de la pareja. La conclusión es que Jesús es antidivorcista radical, y, también, que la entrega conyugal por constitución de la naturaleza —de Dios, autor de ella— postula la indisolubilidad.

b) *Contracorriente.*

Es un libro escrito contracorriente, porque es patente que los prodivorcistas ganan la calle, los periódicos, los medios de comunicación social, y hasta me temo que llenarán las urnas, si el cristianismo de nuestro pueblo y el cristianismo y el interés de las mujeres —a las que la ley del divorcio suele dejar desamparadas— no depositan un rotundo "no" en los comicios.

El libro va también a contrapelo de esa tendencia que desde hace décadas, sobre todo desde Pío XII, tiene la Iglesia a disolver ciertos matrimonios "en favor de la fe".

c) *Divergencia entre biblistas y pastoralistas o canonistas.*

Es curioso que mientras la exégesis bíblica se hace cada día más antidivorcista y obstruye, una tras otra, las rendijas por las que tradicionalmente o en la hora presente se ha filtrado o se intenta colar el divorcio, los pastoralistas y canonistas buscan cada vez con más insistencia alguna salida a los matrimonios fracasados, lo cual es loable, muy loable, con tal que no se vulnere nunca el precepto radical de Cristo: "Lo que Dios ha unido que hombre, es decir, que nadie lo separe".

El trabajo que presentamos no es pastoralista y, por tanto, no indaga las posibles soluciones para que no se contraigan tantos matrimonios moralmente abocados al fracaso, o para que los fracasados reciban de la Iglesia y del Estado un tratamiento "evangélico", es decir, misericordioso y comprensivo.

d) *Los biblistas: La Biblia es antidivorcista.*

Tratamos exclusivamente de lo que enseña la Biblia sobre indisolubilidad y divorcio, y decimos que la Biblia —Antiguo y Nuevo Testamento— es antidivorcista.

e) *El A. T. es más antidivorcista de lo que se cree.*

El mismo Antiguo Testamento es contrario al divorcio. Ya desde las primeras páginas, Gen 1, 27; 2, 24, versículos que describen el matrimonio según la naturaleza, el matrimonio creado por Dios, que es monógamo e indisoluble: "para ser los dos esposos una sola carne", un solo ser.

Este matrimonio natural es modelo de todo matrimonio, sea o no cristiano.

Pero el Viejo Testamento ofrece a los israelitas otro ejemplar de matrimonio, también monógamo e indisoluble: el de Yahweh-Esposo e Israel-Esposa. El Cantar de los Cantares, que, en su sentido profundo, se refiere a los amores de Yahweh e Israel, amontona requiebros y lirismos, que hacen de este matrimonio de altura, más que égloga de dos pastores enamorados, un idilio de entrega recíproca de dos amantes derretidos o fundidos: modelo de matrimonio fiel por las dos partes.

Mas el mismo Testamento ofrece el matrimonio —Yahweh e Israel— como paradigma doble: lo que el matrimonio ha de ser —monógamo e indisoluble—, y lo que con frecuencia es: matrimonio infiel por parte de un cónyuge, Israel.

Yahweh es siempre fiel al viejo Israel. Aun después de haberle crucificado a su primogénito, Jesucristo, Yahweh no ha repudiado a Israel. Lo asevera Pablo en Romanos, caps. 9-11.

La infidelidad es siempre extravío de la esposa, la nación israelita. Los profetas no se cansan de denostar la "fornicación" de la esposa, su adulterio, con otros amantes (los ídolos). Pero Yahweh jamás penaliza la infidelidad con el repudio, sino con el perdón y la reconciliación.

Habla el Señor por Isaías 50, 1: "¿Qué libelo de repudio es ese con el que he despedido a vuestra madre (Sión)?" Nada de repudio, nada de despido. La esposa infiel que se convierta y vuelva a Mí.

El profeta Jeremías declama en el capítulo tercero un gran recital de infidelidades, muchas y gruesas, de la esposa de Yahweh. La conclusión no es: Israel, vete, pide repudio, solicita divorcio y sepárate de tu Esposo, Yahweh. Aconseja lo contrario: reconcíliate con el Señor.

Igualmente el profeta Oseas. Aunque en Os 1, 9, Yahweh aparentemente repudia a Israel infiel, es sólo

amago de repudio: la tirantez de relaciones acaba, como siempre, en reconciliación (Os 2, 14-17).

De lo que se deduce que, aun estando la fidelidad por una parte, y la infidelidad por otra, el divorcio no está ejercido ni autorizado por ninguna parte.

Por lo que el matrimonio modelo, Yahweh-Israel, es monógamo e indisoluble como el matrimonio natural de Gen 1, 27; 2, 24, aunque lo haga fracasar la infidelidad grave y repetida de una parte.

Siendo así el paradigma matrimonial de los israelitas, y siendo tan fiel el Esposo celeste, maravilla que los exegetas judíos antiguos hayan interpretado Deut 24,1 ss como autorización positiva otorgada por Dios a los esposos israelitas para divorciar a sus mujeres. No, no: Deut 24, 1-4 no es ninguna autorización del divorcio ni por Dios ni por Moisés. Ya lo dijo san Agustín (*De bono conjugali*, I, cap. 8): Deut 24, 1 "es más una desaprobación que una aprobación del divorcio". Es una tolerancia de un mal uso *ob duritiam cordis*, "por la dureza de vuestros corazones" que dijo Jesús, refiriéndose a la dureza de la mollera israelita para entender la voluntad de Dios sobre el particular, o a la mala voluntad en aceptar el plan de Dios. ¡Cuántos malentendidos se habrían evitado en exégesis, teología, derecho natural y canónico, si los exegetas antiguos, medios y modernos, hubieran seguido a Jesús y a san Agustín, como los siguen los exegetas contemporáneos, y hubieran explicado Deut 24, 1-4 no como ley divina que deroga la ley natural, sino como un mal uso tolerado y obstaculizado por Dios y por la Ley de Moisés! El recurso a los preceptos "secundarios" de la ley natural y quizá su misma invención se hubieran hecho innecesarios, especialmente en el tema de la indisolubilidad.

f) *El N. T. mantiene los dos tipos de matrimonio.*

En el Nuevo Testamento se mantienen los dos tipos de matrimonio uno e indisoluble del Antiguo: el de Gen 1, 27 y 2, 24, que Jesús toma como apoyo bíblico para su famoso *logion* (dicho): "Lo que Dios ha unido, que hombre no lo separe"; y el matrimonio modelo del plano superior, de la gracia, que en el Nuevo Testamento toma la forma de desposorio del Enviado de Dios, Cristo, con el nuevo Israel, la Iglesia. Pablo en Ef 5, 32 denomina al matrimonio de los cristianos "gran misterio", por deber ser trasunto y copia del matrimonio Cristo-Iglesia, de su unidad e indisolubilidad. Cristo tan fiel a la Iglesia que dio su vida por ella y no la abandonará hasta el final de los siglos; la Iglesia tan fiel a Cristo y santa, que siempre se ufanará de tener santos que entregan toda su vida por Cristo. A este matrimonio arquetipo nunca le ronda el divorcio. Al de los cristianos, que han de copiarle, no le debe rondar.

Sin embargo, lo mismo que los judíos buscaron en Deut 24, 1-4 un coladero para el divorcio en el Antiguo Testamento, así también los cristianos rastrean el Nuevo Testamento para encontrar rendija o boquete en la indisolubilidad y dejar paso al divorcio.

Los textos divorcistas alegados son en primer lugar las cláusulas exceptivas de Mt 5, 32 y 19, 9 de que arriba hicimos mención. Otra brecha por la que desde el siglo VIII se viene filtrando el divorcio es el llamado privilegio paulino de 1 Cor 7, 15.

También aquí la exégesis bíblica se va desarrimando de la interpretación consueta de teólogos y canonistas. Difícilmente admitirá la exégesis de hoy que Pablo permite en el texto de referencia al divorcio del matrimonio mixto tal cual se viene entendiendo.

Otro refugio de divorcistas es el texto de Mt 16, 19: "Lo que atares en la tierra será atado en (= por) los Cielos (= Dios), y lo que desatares en la tierra será desatado en (= por) los Cielos (= Dios)". En el apartado correspondiente se propone otro significado a los verbos "desatar" y "atar", más en conformidad con el significado que tienen en arameo galilaico (perdonar, no perdonar los pecados) y más en conformidad con el *logion* gemelo de Jesús en Jn 20, 23: "A quienes perdonareis los pecados, les son perdonados (= por Dios = por los Cielos), y a quienes les retuviereis, les son retenidos (= no perdonados por Dios = por los Cielos)".

g) *Estrategia de este libro.*

De todo lo cual se infiere que la estrategia de este libro es tomar los puertos por donde se infiltra el divorcio.

La Biblia sólo desvincula la alianza matrimonial, de manera expresa, en caso de muerte de uno de los cónyuges. La muerte rompe el matrimonio, ser una carne marido y mujer, pero, aun entonces, aunque expresamente permite segundas nupcias, Pablo aconseja a las viudas, excepto si son jóvenes (1 Tim 5, 11), que se mantengan en viudedad: "Será más dichosa si permaneciere así (viuda), siguiendo mi consejo" (1 Cor 7, 40); claro es que este consejo, por pertenecer a 1 Cor 7, 40 está muy condicionado por la creencia en la próxima parusía del Señor.

La Biblia admite, pues, que la muerte disuelve el matrimonio y autoriza nuevas nupcias. Sin embargo, la Biblia habla exclusivamente de la muerte física. Hoy pululan los intentos de equiparar a la muerte física la muerte psíquica por locura permanente, la muerte civil por prisión perpetua, la muerte afectiva por ruptura total del vínculo amoroso de la pareja. Se recuerda a este propósito, como

justificante y precedente, que la muerte para el mundo, implícita en la profesión religiosa, desvincula el matrimonio rato no consumado desde la Edad Media. Todas estas equiparaciones, añejas o recientes, no las ha previsto la Palabra de Dios cuando se expresa sobre el divorcio. Y eso aunque también en tiempo de Jesús había cónyuges locos —los judíos, los consideraban poseídos del demonio—, y había con toda seguridad, matrimonios fracasados cuyo amor era cadáver; y había adulterios que pedían a gritos el repudio y, sin embargo, ni a Jesús ni a Pablo ni a autor alguno de la Escritura dichas muertes psíquicas, civiles o asesinatos del amor, merecen mención o inscripción expresa en el registro de defunciones.

Y en cuanto a esos gritos de divorcio que se atribuyen al adulterio o a la ruptura del amor conyugal, volvemos a afirmar que ni la palabra ni la conducta de Cristo les han prestado oídos. La respuesta de Cristo, el Esposo modelo, es: "Si fuéremos infieles (a Cristo), Él permanece fiel, pues no puede desmentirse a sí mismo" (2 Tim 2, 13).

En definitiva, fuera de la muerte física, ¿quién puede desatar el compromiso matrimonial? Sólo Dios o quien tiene los poderes de Cristo que es su Vicario en la tierra. Y efectivamente, el Papa ha disuelto matrimonios ratos no consumados. En cambio la Iglesia rotundamente afirma carecer de poder para disolver matrimonios ratos y consumados. Pero hoy se cuestiona hasta públicamente y por escrito, que tenga poder para disolver los primeros y no lo tenga para desvincular los segundos; o al contrario, que carezca de atribuciones para disolver los segundos y las posea para desligar los primeros. También ha disuelto matrimonios consumados de paganos.

No son los biblistas los únicos que reducen la potestad de la Iglesia de deshacer matrimonios válidos. Con los ojos puestos únicamente en la indisolubilidad de de-

recho natural, un moralista de los cotizados en nuestro país, ha escrito frases tan restrictivas como las que transcribo (1): "Ni el mismo Dios podría hacer que un amor, que exige intrínsecamente ser un 'te quiero para siempre' pueda ser disuelto en virtud de una decisión jurídica (de la Iglesia). El amor es mucho más serio y profundo que todo eso". A. Hortelano, el moralista en cuestión, se opone con estas y otras sentencias a la ampliación de los poderes de la Iglesia para disolver matrimonios.

h) *El rumbo de este libro, en breve.*

El rumbo que hemos marcado a este libro es similar al que sigue René Voeltzel, profesor de la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo, en un trabajo sobre "Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Biblia" (2), un rumbo unos grados más antidivorcista: "Los textos bíblicos —dice Voeltzel después de haberlos examinado— se alinean en su totalidad bajo el signo de la indisolubilidad, al menos en lo que concierne a los matrimonios cristianos, es decir, aquéllos en los que los cónyuges se han casado 'en el Señor' y entienden desde el principio, que son testimonio de la unión Cristo-Iglesia. La sola excepción verdadera que hemos encontrado, la de 1 Cor 7, 15 (privilegio paulino), se refiere a un matrimonio mixto, en el que uno de los cónyuges no es cristiano. Parece como si únicamente los matrimonios cristianos estuvieran en cierto modo penalizados por la imposibilidad absoluta, sea por la razón que fuere, de divorcio y nuevas nupcias".

"Es muy cierto —continúa el exegeta protestante— que la idea clara de toda la Biblia es: 'Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre'. Pero si de hecho el hombre rompe la alianza divina, la solución clara es el perdón y la reconciliación. La puerta al verdadero divorcio

o a la simple separación sólo está abierta por una pequeña rendija. No hay más que dos casos en los que es concebible empezar de nuevo: el del cónyuge no creyente al que no se trata de retener, y el de los prosélitos para quienes las cosas antiguas han de desaparecer antes de su entrada en la alianza. Estos dos casos vinculados a situaciones muy particulares y a una época precisa, sólo tendrían aplicación en la actualidad recurriendo a un artificio".

En nuestra exposición cerramos estas rendijas, explicando hasta el privilegio paulino como declaración de nulidad de matrimonio que la parte pagana no quiere continuar, y explicando la disolución del matrimonio incestuoso de los prosélitos, como declaración de nulidad de tal matrimonio a tenor del derecho bíblico de Lev 18, 6-18, aunque fuese válido según el derecho pagano.

"La realidad actual —concluye Voeltzel— nos lleva a afirmar con seguridad... que el matrimonio cristiano indisoluble es y puede continuar siendo en el mundo de hoy no sólo un motivo de júbilo para los cónyuges, sino un testimonio y un signo de amor de Dios por el hombre" (3).

3. La indisolubilidad del matrimonio se funda entre otras cosas en un amor radical de los esposos.

El radicalismo de Jesús en favor de la indisolubilidad y en contra del divorcio sería casi impracticable, si no le hubiera dado por acompañamiento y fundamento el precepto del amor. Un precepto radical queda fundado así en otro mandamiento de pareja radicalidad.

Los que quieren contraer matrimonio y los que ya se han esposado con sus cadenas tienen que tener esculpidas en la mente estas ideas: sin auténtico amor no hay indisolubilidad que resista los embates de la vida conyugal.

La indisolubilidad del matrimonio es el edificio y el amor es el cimiento.

Un triple amor: Primeramente, el amor que llamaba Platón *eros,* por el que uno ama para *recibir* un complemento que le falta. El hombre y la mujer se buscan y se unen porque se necesitan, porque se complementan, física, psíquica y espiritualmente. Es un amor para recibir, para satisfacer una necesidad o carencia; amor que los dioses, decía Platón, no pueden tener, porque, por definición, son perfectos y no pueden recibir nada que no tengan.

El amor *eros* es legítimo y necesario en todo matrimonio, cristiano o no, pero, porque tiene mucho de egoísta e interesado, suele ser flaco fundamento del matrimonio estable, y por eso tantos matrimonios que no conocen otro amor, se desmoronan y exigen o legalizan el divorcio.

Hay un segundo amor, específicamente cristiano, cuyo nombre es *agape,* probablemente escogido con intención por el mismo Cristo o la Iglesia primitiva por el parentesco fonético con el amor hebreo *ahabá.* Es amor no para recibir, sino *para dar:* lo que uno tiene y sobre todo lo que uno es; para dar y para darse. Es un amor incausado, gratuito, de donación, como el que Dios tiene a los hombres, como el que Cristo ha manifestado: Es el amor del matrimonio Cristo-Iglesia: entero y hasta la muerte.

Este amor lo han de practicar todos los cristianos, pues es el resumen de la Moral cristiana toda entera.

Los abanderados de semejante amor en la grey cristiana son de dos clases: unos que se dan individualmente con toda radicalidad a Cristo y los hombres, desligándose de las riquezas (pobreza), de su voluntad (obediencia) y del matrimonio (castidad o celibato); otros que se dan a Cristo y a los hombres en compañía —hombre y mujer—

con la misma radicalidad de amor, pero sin tanto desprendimiento. El amor de esta pequeña compañía de dos ha de ser, como quiere Pablo en Ef 5, 32, copia y pregón, entre los hombres, del amor de Cristo y su Iglesia: total y hasta la muerte.

Amor por interés o por intereses, amor por conveniencias sociales, amor para recibir las gratificaciones del himeneo, cualquier amor que sea principal o exclusivamente para recibir, no adecua las exigencias mínimas del amor requerido de los cristianos, particularmente de los casados. Lo específicamente cristiano es dar, darse.

A continuación voy a copiar unas sentencias que, aparte de expresar mi pensamiento, sirven de frases recordatorio de matrimonio, y que, convertidas en flores, constituirían el más bello adorno del entorno de la boda:

"El amor debe ser esencialmente un acto de la voluntad (no puro sentimiento), la decisión de dedicar toda nuestra vida a la de la otra persona" (4).

"Te necesito porque te amo; no te amo porque te necesito."

La integración del yo y del tú "sólo es posible cuando los dos que se aman piensan ante todo y sobre todo en darse, y sólo esperan la reciprocidad como una añadidura, que madura como consecuencia lógica de nuestra generosidad" (5).

"Hemos de compartir lo que constituye el núcleo de nuestra existencia. Es cierto que yo no puedo darle mi vida al otro, pero, como decía Jesús, he de estar dispuesto a perderla por el amigo. Este es el test definitivo de la amistad evangélica. Pero esto será imposible, mientras mi yo profundo, aquello que hace de mí único e irrepetible, y que me permite ser protagonista de mi existencia, no esté dispuesto a jugárselo todo y a darse total y definitivamente al otro; precisamente, con eso que tiene de

único e irrepetible. Aquí no caben ambigüedades ni restricciones. O me doy todo y siempre o no me doy... De lo contrario, nos quedaremos en una sociedad anónima o en un equipo de trabajo, pero no llegaremos a crear una comunidad de ser, el nosotros en sentido estricto" (6).

La tercera clase de amor es el de *filía,* o amistad. Es el anterior funcionando en dos direcciones, del marido a la mujer y de la mujer al marido. Únicamente cuando el amor es recíproco, es decir de benevolencia con correspondencia, lleva el nombre de amistad. En la cúspide de la amistad está el amor recíproco de los esposos.

¿Cuáles son los requisitos de la indisolubilidad? Estos tres amores descritos, particularmente el segundo que en Juan evangelista incluye el tercero.

¿Qué calificación han de alcanzar los novios antes de casarse, o los casados unidos en matrimonio? Respondiendo en términos académicos, diríamos que habían de alcanzar, tras objetivo autoexamen y tras averiguación de los padres, de la comunidad eclesial y de sus responsables, la calificación de aprobados o suficientes. Si en este triple amor son analfabetos, no tienen capacidad para casarse y para ejercer la paternidad responsable. ¿Bastará recordar que un matrimonio mal avenido causa un trauma y malformación permanente en el niño que, antena finísima en los tres o cuatro primeros años de su existencia, acusa toda la vida cualquier desavenencia de sus padres? No, no basta para construir el matrimonio indisoluble esa *potestas coeundi* de que hablan los manuales, ni los requisitos de papeleo y formalidades externas y la ausencia de motivos impedientes o dirimentes con lo que hoy se otorga la licencia del matrimonio. Para construir un puente resistente a las cargas ligeras y pesadas del cotidiano trajín, se necesita ser ingeniero titulado. Para construir el puente del matrimonio indestructible, resistente

al tráfico ligero o pesado de cada día, de cada año, de toda la vida, se necesita también titulación, o ser maestro, o bachiller o licenciado en la ciencia y en el arte del amar. Sin tal titulación o madurez, el matrimonio fácilmente se torna en aventura, en derrumbamiento: en trágica aventura.

Para casarse hay que sufrir y superar un riguroso examen sobre el amor, porque la indisolubilidad del matrimonio es un precepto radical que descansa en otro precepto radical, el del amor (7).

NOTAS

(1) ANTONIO HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas,* Salamanca (1974), p. 178.

(2) JEAN BERNHARD y otros autores, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio,* Barcelona (1974), pp. 65-67.

(3) R. VOELTZEL, *ob. cit.,* pp. 101 s. El mismo autor anota que Juan Bautista condena el matrimonio incestuoso de Herodes Antipas, casado con la mujer de su hermano Filipo: No es un matrimonio válido, aunque los esposos no sean cristianos.

(4) ERICH FROMM, *El arte de amar,* 15.ª ed., Buenos Aires, p. 63.

(5) A. HORTELANO, *ob. cit.,* p. 47.

(6) ÍDEM, *ob. cit.,* p. 49.

(7) Aunque se pierda el amor de los cónyuges, el matrimonio subsiste indisoluble, pues su indisolubilidad se funda en la entrega amorosa de por vida —opción libre pactada para siempre—, en el bien de los hijos, de los propios cónyuges y de la sociedad, y si es matrimonio de cristianos, además en la exigencia de *deber ser* imagen del matrimonio de Cristo y la Iglesia; cf. A. BERNÁRDEZ, en la obra de varios autores, *El Vínculo Matrimonial* (= VM). *¿Divorcio o indisolubilidad?,* Madrid (1978), pp. 516-522; 541-568; cf. A. MOSTAZA, *ibid.,* pp. 312-314: La indisolubilidad es exigida por los fines naturales del matrimonio, por la mutua ayuda y perfeccionamiento de los cónyuges (sto. Tomás, *Contra Gentes,* III, c. 123: "Cuanto mayor es la amistad tanto más firme y duradera tiene que

ser"), por ser garantía de la fidelidad y porque la indisolubilidad la exige el bien de la sociedad.

Pablo VI, Alocución a la Rota Romana, 22-II-77: "En la interpretación cristiana del amor conyugal no se puede aceptar una concepción del amor conyugal que llegue a abandonar o a disminuir el valor y significado del principio *matrimonium facit partium consensus*".

PARTE I: LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO EN GENERAL: VISIÓN DE CONJUNTO

1. La indisolubilidad del matrimonio proclamada por Jesús.

Cierto día Jesús transitaba por Transjordania, camino de Jerusalén. En aquella geografía señoreaba Herodes Antipas, divorciado de su mujer para casar con una sobrina. Unos fariseos se acercaron a Jesús y le preguntaron: "¿Está permitido al marido repudiar a su mujer?" (Mt 19, 3; Mc 10, 2). Extraña curiosidad en boca de fariseos, porque nadie mejor que ellos y sus escribas conocían la legalidad vigente: que Moisés había permitido a los maridos dar libelo de repudio y divorciar a la mujer, de suerte que marido y mujer quedaban libres para contraer nuevo matrimonio. No parece, pues, que los fariseos preguntasen para obtener información, sino, como dice Mateo (19, 3), "para ponerlo a prueba", para comprometerlo con Herodes que estaba divorciado, con el pueblo que practicaba el divorcio, con los escribas que lo consideraban privilegio de Israel, con el propio Moisés que lo había

permitido en Deut 24, 1. Múltiple compromiso si Jesús respondía que el divorcio no era lícito, respuesta negativa que sabían los consultantes ser la respuesta del Señor.

Jesús, como hábil táctico, se introduce en el campo del contrario, en este caso la *Torá,* el Pentateuco, "Moisés", que todo era uno para los judíos contemporáneos de Jesús. E instalado en la *Torá,* en buen estilo rabínico les pregunta antes de responder: ¿Qué es lo que os *ha mandado* "Moisés"? (Mc 10, 3). "Moisés", la *Torá,* el Pentateuco, ¿qué es lo que "mandan" sobre el particular, no lo que "permiten"?

Rápidos los fariseos, como ave dispuesta a cobrar la presa, meten el pico en el Pentateuco, Deut 24, 1 y sacan solamente el "permiso" del divorcio: "Moisés, responden, ha permitido escribir el libelo de repudio y divorciar".

A Jesús no le place la respuesta; no admite que Deut 24, 1 sea verdadero "mandamiento" *(miṣwá)* de Moisés, porque "ese mandamiento —así comentó— os lo escribió Moisés a causa de la dureza de vuestro corazón" (Mc 10, 5). Lo que realmente manda "Moisés", la *Torá,* está en el primer libro del Pentateuco, en Gen 1, 27 y 2, 24: Gen 1, 27: "¿No habéis leído que el Creador desde el principio los hizo macho y hembra"; Gen 2, 24: "y que dijo 'Por esto el hombre abandonará a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán los dos una sola carne'?" No debéis citar —vino a decirles Jesús en estilo de disputa *halákica,* de lucha de textos bíblicos—, Deut 24, 1, sino Génesis, el libro del origen del mundo, de los hombres y del matrimonio: los dos versículos mencionados. En ellos enseña "Moisés" (el Pentateuco) dos propiedades del matrimonio: monogamia e indisolubilidad. Monogamia en Gen 1, 27: "Les hizo hombre y mujer" en singular, no "hombre y mujeres" en plural; monogamia e indisolubilidad en Gen 2, 24: "Por eso el

hombre... se unirá a su mujer (en singular) y serán los dos (solamente los dos) una sola carne", es decir, un único ser. Por consiguiente, he aquí la norma de Dios, mi norma y la norma de la naturaleza: "Así, pues, ya no son dos sino una sola carne (un solo ser). Por tanto lo que Dios ha unido (por creación, por naturaleza), que hombre no lo separe" (Mt 19, 6; Mc 10, 9).

La última sentencia de Jesús es un semitismo en el que "hombre" significa "nadie" (cf. Gen 23, 6; 45, 1; Ex 10, 23; 12, 22; 16, 29; 33, 4; 34, 24; Lev 27, 26, etcétera...): "Lo que ha unido Dios, que *nadie* (*ish* hebreo o *gĕbar* (1) arameo) lo separe"; y quizá es al mismo tiempo una fina alusión —lo que llaman en retórica hebrea *rémez* y en retórica árabe *ishāra*— dirigida al "varón" (*ish* o *gĕbar*): el varón, a quien permite Deut 24, 1 dar libelo de repudio y divorciar, que no divorcie.

La sentencia de Jesús es clara. Toda persona, física o moral, individuo, Estado o Iglesia, que quiera autorizarse o autorizar el divorcio, tendrá que enfrentarse con una afirmación categórica de Jesús, que, por lo menos, obliga a los cristianos: "lo que Dios ha unido, que nadie lo separe".

La versión mateana del episodio que acabamos de relatar, difiere un poco en la colocación, antes o después, de los dichos de Jesús y fariseos. Pone tras el *logion* (dicho) de Jesús, el recurso de los fariseos a la autoridad de Moisés: los fariseos replicaron a la prohibición del divorcio por Jesús: "¿Por qué entonces Moisés *ha mandado* dar (a la mujer) libelo de repudio y divorciarla?" (Mt 19, 7). A lo que Jesús respondió que Moisés se lo había "permitido por dureza de sus corazones", lo que puede traducirse, "porque sois duros de mollera" (cf Mc 16, 14), ya que "corazón" es a menudo, en la Biblia, sinónimo de "entendederas". En otras palabras, Deut

24, 1 no era "mandar" Dios, sino "permitir", "tolerar" Moisés la práctica del divorcio, que "desde el principio la cosa no fue así" (Mt 19, 8): habían entendido mal la voluntad de Dios. Jesús no critica la Ley de Moisés (Deut 24, 1); dice que la han entendido mal: como "precepto", siendo sólo "tolerancia".

Como se ve, la secuencia del diálogo, una u otra, no altera su contenido.

Fuera de la apelación a Moisés, a Deut 24, 1, los evangelistas no refieren ninguna otra reacción de los fariseos. Es de suponer que después del enzarzamiento dialéctico pensaron para sus adentros: El rabbi de Nazaret se enfrenta con Moisés; sigue al profeta Malaquías (2, 16) que dice odiar Yahweh el divorcio, coincide con los sacerdotes esenios que tienen como impureza *(zĕnut)* la poligamia simultánea y, según parece, la sucesiva; cita, incluso, el mismo versículo que esos esenios, enemigos nuestros, Gen 1, 27.

Pudiendo Jesús escudar su condenación del divorcio en el profeta Malaquías, explícitamente no se acordó de él. Seguramente por estas dos causas: primera, porque los fariseos levantaron en pro del divorcio su mejor pendón, la autoridad máxima de Moisés. A Moisés sólo se le podía rebatir eficazmente interpretando que Moisés no había "mandado" sino "tolerado"; o enfrentándole otro texto de Moisés. Jesús señaló que Moisés únicamente había "tolerado" el divorcio por la dureza de sus corazones; y a Deut 24, 1 enfrentó Gen 1, 27 y 2, 24, dos textos de "Moisés".

La segunda causa de no citar a Malaquías fue que este profeta apoya su actitud antidivorcista en Gen 2, 24, en que Dios hizo el matrimonio "uno". Jesús prefiere citar la fuente de Malaquías, ese capítulo 2 de Génesis. Prefiere citar, en terminología moderna, fuentes primarias, no secundarias.

En la misma ocasión (cf. Mc 10, 10) —según algunos en ocasión distinta (2)—, Jesús pronunció otro *logion* famoso contra el divorcio: "Todo el que repudia a su mujer —fuera del caso de *porneía*— y casa con otra, comete adulterio" (Mt 19, 9). *Logion* que con variantes —la principal es omitir la cláusula exceptiva —se repite en Mc 10, 11-12 y Lc 16, 18.

Ese mismo dicho, con cláusula exceptiva, se repite en Mt 5, 31, en una de las seis antítesis del Sermón de la Montaña. Lo transcribimos Mt 5, 31: "Se dijo (Deut 24, 1): 'Quien repudiase a su mujer déle libelo de repudio'. [32] Pues bien, Yo os digo que todo el que repudie a su mujer —excepto por cosa de *porneía*— la hace ser adúltera, y quien case con ella, comete adulterio".

De lo expuesto se desprende, que, en una o en dos ocasiones distintas, Jesús pregona inequívocamente la indisolubilidad del matrimonio. ¿De todo matrimonio? Sí, de todo matrimonio, no únicamente del matrimonio judío o cristiano, pues los versículos de Gen 1 y 2 que alega, demuestran que el matrimonio es monógamo e indisoluble desde el principio de la creación del hombre; lo es porque así ha fundido Dios la naturaleza del matrimonio. En definitiva, porque la indisolubilidad, según nuestros términos filosóficos, es de derecho natural, que obliga a todos los hombres.

La indisolubilidad del matrimonio fue proclamada por Jesús sin distingos (las cláusulas exceptuantes de Mateo son de Mateo, no de Jesús), a la brava. Pero tiene muchos enemigos, que, con razones, distinciones y otras artes de mermar absolutez, pretenden desbravar los pronunciamientos antidivorcistas del Señor.

En las páginas que siguen vamos a examinar esas razones y distinciones.

2. La indisolubilidad del matrimonio ¿es precepto de Jesús que se ha de observar o ideal al que se ha de tender?

Algunos aseveran que Jesús no es maestro de normas éticas, sino pregonero de ideales, una especie de romántico de la ética. La indisolubilidad del matrimonio sería un ideal (3). No hay que entender los juicios antidivorcistas de Jesús —así argumentan— en su tenor literal, porque antes y después del dicho contra el divorcio de Mt 5, 31, se arraciman los estorbos a tal interpretación, una serie de sentencias del Señor que no sufren interpretación literal: "Si tu ojo derecho te es ocasión de escándalo, arráncalo y échalo lejos de ti" (Mt 5, 29); "Si tu mano derecha te es ocasión de escándalo, córtala y échala lejos de ti" (Mt 5, 30); "No juréis en absoluto: ni por el cielo... ni por la tierra... ni por Jerusalén...; sino vuestro lenguaje sea: Sí, sí; no, no; lo que exceda de esto, procede del Malvado" (Mt 5, 34-36). No hacer frente al malvado, antes bien "si uno te abofetea en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda" (Mt 5, 39).

¿Quién —preguntan los exegetas de referencia— interpretará estos apotegmas como mandatos? ¿Son algo más que expresiones enfáticas de proclamar ideales?

El primer desacuerdo con esta interpretación es negarme a vaciar el mensaje de Cristo de normas éticas. Un libro muy conocido de W. D. Davies, *El Sermón de la Montaña* (4), ha probado de modo convincente que tal Sermón, en el cual está integrado un *logion* antidivorcista de Jesús (Mt 5, 32), es un resumen de normas éticas cristianas, resumen de lo que debe observar el cristiano.

Otro punto que se me antoja equivocado es atribuir al *logion* antidivorcista de Jesús de Mt 5, 32, la exageración o hipérbole de dichos adyacentes del Sermón del

Monte, siendo así que su contenido es idéntico al deducido por el Señor de Gen 1, 27 y 2, 24, allende del Jordán y allende de Mateo. La exégesis de "contaminación" o vecindad es arriesgada, si se aplica a sentencias de Jesús del evangelio de Mateo, pues este evangelista agrupa las enseñanzas del Señor de diversos tiempos y lugares en cinco discursos, uno de ellos el Sermón de la Montaña. ¿Quién puede asegurar que el *logion* de la indisolubilidad de Mt 5, 32 tenía originalmente, cuando Jesús lo pronunció, delante y detrás, dichos hiperbólicos cuya exageración ha de ser norma de interpretación del dicho antidivorcista en cuestión? Y en el supuesto que la sentencia antidivorcista de Jesús de Mt 5, 32, tuviera originariamente por vecinos los dichos hiperbólicos mencionados, ¿qué son los dichos hiperbólicos sino enseñanzas radicales de Jesús? ¿Qué pueden contaminar los dichos exagerados si no es radicalidad?

Es cierto que Jesús, como el Antiguo Testamento, como los orientales, acogen con gusto la hipérbole; lo que el rabinismo llama "lenguaje exagerado" *(lashón hăbai)* (5). Por esta razón los preceptistas de retórica, tanto judíos como árabes, nunca niegan hospitalidad en sus retóricas al ornato del estilo que es la hipérbole. Moshé Ibn 'Ezra, poeta granadino judío del siglo XI, en su libro *Kitāb al- muḥāḍara wal-muḍākara,* dedicado a dar preceptos literarios y, sobre todo, a estudiar en la Biblia hebrea los ornatos o figuras retóricas que hermosean la literatura árabe, dedica el correspondiente apartado a la hipérbole de la Biblia. Hay en el Libro Santo, profusamente repartidos en él, dos tipos de hipérbole: la hipérbole mayor, llamada en hebreo *hafrazá* y en árabe *al-gulww,* que exagera hasta lo imposible, y la hipérbole no tan desaforada, *hagzamá* en hebreo, *al-igrāq* en árabe, que exagera hasta lo casi imposible (6). Hay otra clase de

hipérbole menor, que exagera dentro de lo posible: es el *tablīg* de la retórica árabe.

El común propósito de las diversas clases de exageración que dividen la zona de la hipérbole es, además de adornar el lenguaje, subrayar, potenciar, radicalizar un contenido. Por eso decíamos que los dichos hiperbólicos de Jesús, vecinos o forasteros de Mt 5, 32, no pueden contagiar más que radicalidad.

Permítaseme una nueva observación. Ese *logion* de la indisolubilidad que algunos autores de nuestros días quieren desbravar, fue entendido por los discípulos que lo oyeron como mandato estricto que exige plegamiento, no como hipérbole que permite libertad. Al oírlo, los discípulos comentaron: "Si tal es la condición del hombre con la mujer, no conviene casarse" (Mt 19, 10). Semejante comentario, o retirada del matrimonio, de hombres convencidos de que casarse era deber moral impuesto a los varones por Gen 1, 28 —el primero de los 613 mandamientos de la *Torá*—, es testimonio de que los discípulos entendieron el mandamiento de Jesús sin mermas, en toda su radicalidad. Lo interpretaron así: Si uno se casa, no puede divorciar a la mujer; si se divorcia, comete adulterio; si comete adulterio, se expone a pena de estrangulación. "Entonces —comentaron— no es conveniente casarse."

Ante el comentario de sus discípulos, Jesús no apeó su *logion* antidivorcista, ni le amansó con una explicación o comentario, ni dijo: Mirad, eso es sólo un ideal. Dejó el *logion* en punta y pasó a comentar la ingenua afirmación de los discípulos: "Entonces, no es conveniente casarse". Vino a advertirles lo que sigue: La indisolubilidad del matrimonio es difícil, pero también lo es no casarse; "todos no pueden comprender tal cosa" (7); "únicamente aquéllos a quienes les es concedido" por

Dios. Porque —continuó Jesús— "hay eunucos nacidos así desde el seno materno; los hay castrados por los hombres; y los hay que a sí mismos se han hecho eunucos por causa del reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda" (Mt 19, 10-12).

Jesús, pues, lejos de quitar hierro y dificultad al mandamiento de indisolubilidad, añade que es pareja la dificultad de renunciar al matrimonio.

Por lo dicho, ni Jesús ni los discípulos entendieron la indisolubilidad del matrimonio como ideal al que se ha de tender, sino como mandato que se debe cumplir.

Pablo también introdujo la indisolubilidad en el número de los preceptos; 1 Cor 7, 10: "A los casados *ordeno*, no yo, sino el *Señor*, que la mujer no se separe del marido, [11] y caso de separarse (o de haberse separado), que no piense en otro casamiento o que haga las paces con su marido; y el marido no despida a la mujer".

Pablo era fariseo, era escriba o doctor de la ley. Conocía la interpretación de Deut 24, 1 dada por su pueblo y por sus colegas escribas, como privilegio de los maridos hebreos de divorciar a las mujeres. No es posible que atribuyese a Jesús un mandamiento de indisolubilidad tan radical, si el Señor la hubiera proclamado como simple ideal al que hay que tender. Los escribas sabían apartar bien lo que es consejo de lo que es mandamiento, lo que es mandamiento de escribas o rabbis *(dĕrabbanán)*, de lo que es precepto de la ley de Dios *(dĕorayta)*. Pablo puntualiza: la indisolubilidad es mandamiento del Señor, no de un rabbi como yo.

Pablo, Marcos, Lucas, ni siquiera conocen las cláusulas exceptuantes de Mateo 19, 9; 5, 32 ("si no es por *porneía*", "exceptuada la cosa de *porneía*"): no las conocen porque Jesús no las pronunció. Son adiciones de

Mateo; si Jesús las hubiera pronunciado, imposible que Pablo, Marcos y Lucas las hubieran omitido.

3. Las cláusulas exceptivas de Mateo (19, 9; 5, 32) no atenúan la indisolubilidad del matrimonio.

La indisolubilidad del compromiso matrimonial no sería absoluta, puesto que dos veces queda exceptuado en Mateo (19, 9; 5, 32) el caso de "porneía". Hay una excepción, dicen los protestantes y los cristianos ortodoxos, el caso de *porneía,* dicción que literalmente en griego significa "fornicación" o "prostitución", pero que en el contexto —*porneía* de casados— es equivalente a adulterio *(moijeía).* Consecuentes con tal interpretación —que se trata de una verdadera excepción y que *porneía* significa, en el contexto, adulterio—, protestantes y ortodoxos se permiten disolver el matrimonio en caso de adulterio.

También hay muchos católicos que interpretan las salvedades de Mateo como excepciones por razón de adulterio de uno o de los dos cónyuges; pero difieren de los hermanos separados por el protestantismo o el cisma, en que no permiten el divorcio vincular y contraer nuevas nupcias, sino separarse los cónyuges sin ruptura del vínculo matrimonial y sin posibilidad de contraer nuevo matrimonio.

En estas páginas defendemos, ahora sumariamente, y en la III parte del libro de manera más entretenida: a) que la excepción "si no es por *porneía*", "excepto en cosa de *porneía*", no es una salvedad puesta originalmente por Jesús, sino una solución que intercala Mateo —sólo Mateo— a un problema de moral matrimonial de su Comunidad, en gran parte judeocristiana; b) que *porneía* no significa adulterio, sino matrimonio ilegítimo, llamados por los rabinos "zĕnut" en hebreo, *zĕnú* en arameo y en griego *porneía;* c) que el divorcio autorizado,

cuando existe *porneía,* es desenlace vincular, perfecto, no mera separación de cónyuges.

De nuestra exposición se deducirá que las salvedades de Mateo no afectan a la indisolubilidad del matrimonio.

4. Las cláusulas exceptivas las introduce Mateo; no son originales de Jesús.

A ese resultado llega el estudio crítico-formal de dichas cláusulas. Ya lo hemos indicado: figuran exclusivamente en Mateo; las desconocen Marcos, Lucas y Pablo.

La paternidad de Mateo, la huella de este evangelista, se adivina en la formulación de una de las dos salvedades, "si no es por cosa (literalmente, 'si no es por palabra') de *porneía*", que es una alusión polémica a la lectura de Deut 24, 1 por la Escuela de Shammai; y se adivina en la formulación de la pregunta de los fariseos, "¿Está permitido repudiar a su mujer *por cualquiera causa*?" (Mt 19, 3), que es alusión polémica a la interpretación de Deut 24, 1 por la Escuela de Hillel.

Es sabido que Mateo organiza su evangelio como réplica al fariseísmo, reorganizado en la Academia de Yabne por Yojanán ben Zakkai, aquel rabino que salió a hombros en un féretro como un muerto, cuando Jerusalén estaba sitiada por los romanos, en la guerra del 66 al 70. De acuerdo con tal directriz, Mateo dispone el episodio de Transjordania anteriormente narrado, de manera que constituya no sólo testimonio de lo que dijo Jesús en Transjordania contra el divorcio permitido en Deut 24, 1, sino al mismo tiempo una réplica a la interpretación de Deut 24, 1 dada por las dos Escuelas farisaicas más importantes de su tiempo. Esas alusiones polémicas al rabinismo, que detalladamente expondremos en este libro, delatan la mano de Mateo, que él es el autor de las cláusulas

exceptuantes, las cuales, en puridad, son la misma excepción.

Delata también la mano de Mateo el uso de la palabra griega *porneía* (que de sí significa "prostitución" o "fornicación") en el sentido rabínico de matrimonio incestuoso. Mateo, o la gente que le rodeaba, eran expertos en rabinismo.

Hoy día los exegetas se suman fácilmente a esta interpretación: que las cláusulas exceptivas son un inciso de Mateo o de su Escuela; cf. *infra,* pp. 232 s.

5. La palabra porneía de las cláusulas exceptivas parece significar matrimonio incestuoso contraído válidamente, pero nulo para los judíos y judeocristianos.

Como se verá en páginas de este libro, no es siempre fácil sacarle el sentido a la voz griega *porneía.* El conocido *Léxico del Nuevo Testamento de Bauer-Arndt-Gingrich* la define: "Toda clase de relaciones sexuales no permitidas" *(unlawful).*

¿Puede significar lo mismo que *moijeía,* adulterio? En las Leyes de Solón *moijeía* significaba exclusivamente adulterio, "pero en fuentes posteriores la palabra incluyó también la seducción de doncella inocente y de viuda" (8); ampliación semántica parecida, aunque menor, a la experimentada por el sexto Mandamiento del decálogo cristiano, que originalmente prohíbe el adulterio —"No adulterarás" *(tin'of)*— y ahora prohíbe todas las acciones impuras: "No cometerás acciones impuras".

Mas, a pesar de la aproximación semántica de *moijeía* y *porneía,* el Nuevo Testamento distingue claramente los dos conceptos, *moijeía* y *porneía,* vg. Mt 15, 19; Mc 7, 21-22; 1 Cor 6, 9; Heb 13, 4. Mateo, el evangelista de las clásulas exceptivas, distingue (Mt 15, 19) *porneía,* de *moijeía* (adulterio).

¿Cuál es, pues, la acepción de *porneía* en los dos incisos de Mateo?

La respuesta de este libro, la que prefieren, en número creciente, los exegetas, es que dicho vocablo griego tiene en los incisos de referencia un significado rabínico, lo que los rabinos llamaban *zĕnut,* matrimonio incestuoso, entre consanguíneos, en grados prohibidos por Lev 18, 6-18.

Las consideraciones que siguen hacen inteligible que Mateo se haya atrevido a intercalar en un *logion* apodíctico de Jesús una excepción.

Para Mateo, para su tradición, para los rabinos, las "impurezas" *('arayot)* de Lev 18, obligaban a judíos y a gentiles: pues son parte de las siete leyes noáquicas que obligan a los paganos (9). Las *'arayot* incluían la prohibición del incesto: por lo menos el incesto con la propia madre, con la mujer del padre, con la hermana de su madre; trato sexual con mujer de otro varón (adulterio), la sodomía y la bestialidad. Las relaciones sexuales con pagana desposada, aún no casada, no constituía para los noáquidas, según los rabinos, delito de adulterio, como ocurría entre los judíos.

Había doctores judíos tannaítas (siglo I y II d. de C.), como Rabbi Eliézer, Rabbi 'Aqiba (10), Rabbi Meir —la mayoría de los doctores, según *Sanhedrin* 57b— que sostenían que esa ley noáquica de las "impurezas" *('arayot)* sólo obligaba en parte a los gentiles (11). Abstenerse por lo menos de ciertos incestos y del adulterio con casada obligaba a los no judíos lo mismo que a los judíos. Deducían la prohibición del adulterio para los gentiles precisamente de Gen 2, 24, "y se juntará a su mujer", no a la mujer de otro (12), precepto que, por pertenecer a un capítulo que se refiere a la constitución del matrimonio

de la creación, obliga a todos los humanos, judíos y gentiles.

Las leyes noáquicas eran importantes y rigurosas; su infracción por los gentiles importaba pena capital (13): si un gentil practica la idolatría, pena de muerte; si un gentil blasfema contra Yahweh, pena de muerte; si un gentil mata, es matado; si comete una de las "impurezas" mayores *('arayot),* pena capital, etc. Aunque la formulación completa y precisa de las leyes noáquicas es de época tannaítica, su origen es anterior al cristianismo (14).

Mateo, su Escuela, o la tradición que recoge su evangelio, tomó nota de que las leyes del incesto, aun no bien distinguidas en incestos mayores y menores (15), recogidas en Lev 18, 6-18, obligaban lo mismo a judíos que a no judíos (16). Ese dato le insufló ánimo para resolver un problema de su Comunidad cristiana, predominantemente formada por judíos conversos, pero en la que no faltaban cristianos procedentes del paganismo.

Era el mismo problema que tenían las comunidades cristianas de Asia Menor destinatarias del decreto apostólico emanado del Concilio de Jerusalén: la cuestión de la *porneía,* de los matrimonios incestuosos, válidos, de paganos convertidos al cristianismo. Estaban casados con parientes en grados prohibidos por Lev 18, 6-18, ya porque se lo permitía el derecho pagano propio, ya porque los rabinos, curiosamente, autorizaban matrimonios incestuosos a prosélitos paganos que se convertían al judaísmo, so pretexto de que un prosélito bautizado era una *nueva* criatura sin conexión con la parentela anterior.

Mateo falla el caso de la siguiente manera: El matrimonio es indisoluble, pero, cuando hay *porneía,* matrimonio por una u otra razón incestuoso, dado que las leyes del incesto obligan a todos, a judíos, a paganos, a

cristianos, el matrimonio es inválido. Aunque sea válido según el derecho pagano, es inválido; aunque lo autoricen los rabinos a los prosélitos que se hacen judíos y después cristianos, es inválido.

Entendida así la voz *porneía* de las dos cláusulas exceptivas de Mateo, la radical indisolubilidad del matrimonio proclamada por Jesús queda a salvo, pues Mateo se ciñe a fallar que los matrimonios incestuosos son inválidos, nulos para judíos y para gentiles, para todos, porque están prohibidos por Lev 18, 6-18, y por una de las siete leyes noáquicas, que eran leyes parecidas al *jus gentium,* al derecho natural de nuestra terminología jurídica y filosófica: leyes que obligan a todos.

Más adelante explicaremos que la inclusión de estos incisos en el *logion* de Jesús no era innecesaria por ser su contenido obvio, patente (cf. *infra,* pp. 242-251).

No queremos cerrar este apartado sin despegar de lo expuesto esta verdad: Mateo impone a todos los matrimonios los impedimentos de Lev 18, 6-18, la ley noáquica de *'arayot,* lo que considera ser, en terminología nuestra, derecho natural. Lo mismo hará Jesús: impondrá a todos la indisolubilidad del matrimonio, porque pertenece a la constitución original del matrimonio, a lo que llamamos derecho natural.

6. Porneía no significa en Mt 19, 9; 5, 32, matrimonio ilegítimo por adulterio.

Se dirá, después de leer el apartado que precede, que también el adulterio *(moijeía)* es una de las "impurezas" *('arayot)* de Lev 18, 20, prohibidas por la cuarta de las siete leyes noáquicas; que la prohibición del adulterio obligaba a judíos, gentiles y cristianos; que era pecado gravísimo penado con pena capital en Lev 20, 10, Deut 22, 22 (cf. Jn 8, 4); que había obligación de divorciar a

la mujer adúltera porque, según la versión de LXX de Prov 18, 22 —versión griega adoptada por el cristianismo primitivo—, "quien guarda esposa adúltera es un necio y un *impío*"; que no divorciarla convertía al matrimonio en ilegal, ilegítimo, en *zĕnut*, en *porneía;* que, en consecuencia, Mateo exceptúa en sus cláusulas exceptivas esta clase de *porneía* —matrimonio ilegítimo por adulterio— y no la *porneía* por matrimonio incestuoso, como defendemos.

En otros términos: que Mateo habría incrustado los incisos exceptuantes en el *logion* de Jesús para cumplir la ley rabínica de divorciar a la mujer adúltera, precepto que obligaba a todo judío y, *a fortiori,* a los que se habían hecho cristianos.

Esta explicación de las cláusulas exceptuantes de Mateo se funda en una supuesta voluntad de Mateo o de su Comunidad judeocristiana de harmonizar el cumplimiento de dos deberes: el de la indisolubilidad del matrimonio, proclamado por Jesús, y el de divorciar a la mujer adúltera, impuesto por los rabinos. Mateo daría una solución local a un conflicto de deberes.

M. E. Boismard (17) juzga favorablemente esta explicación y la prefiere a la propugnada en el apartado anterior (*porneía* = matrimonio incestuoso).

¿Qué decir de esta interpretación?

No me parece aceptable por múltiples razones. Pero antes de exponerlas, debo subrayar que dicha exégesis no afecta a la indisolubilidad general del matrimonio, pues sería una excepción de ámbito local para los matrimonios adulterinos de la Comunidad judeocristiana de Mateo, para adulterios de judíos de obediencia farisaica hechos cristianos, pues los judíos esenios no se sentían ligados por el mandamiento rabínico del divorcio en caso de adulterio: tenían prohibido todo divorcio.

Sin embargo, hay que confesar que la excepción de la indisolubilidad por *porneía* así entendida, sentaría un grave precedente de divorcio perfecto: si Mateo lo permitió en su comunidad judeocristiana para evitar una riña de deberes, ¿por qué la Iglesia no lo podría permitir a los cristianos en general por adulterio o por otras razones de peso, vg., por la perpetua riña de dos casados?

Una de las razones que hacen inaceptable la explicación que combatimos, es que entre los judeocristianos de la Comunidad de Mateo no debieron existir apenas casos de adulterio, lo que hacía innecesaria la cláusula exceptiva, entendida como adulterio.

Otra razón es que Jesús se opuso rotundamente al divorcio permitido por Deut 24, 1, divorcio que en la mayor parte de los casos en Palestina, hasta que se impuso la interpretación hillelita de Deut 24, 1, era divorcio por adulterio (18). ¿Cómo es posible que Jesús en Mt 19, 8 diga "Moisés os permitió el divorcio por la dureza de vuestros corazones", y que "desde el principio no fue así"; y que en el versículo siguiente, Mt 19, 9, Mateo autorice el divorcio por adulterio? Esto sería prohibir Jesús el divorcio, corrientemente, por adulterio, en una línea, y permitir Mateo el divorcio por adulterio en la línea siguiente.

Tercera razón: Si *porneía* de Mt 19, 9 (5, 32) significa adulterio, el *logion* antidivorcista de Jesús redactado por Mateo, presentaría el siguiente tenor literal: "Pero Yo os digo: que todo el que repudia a su mujer —menos en caso de adulterio *(porneía)*— y casa con otra, adultera *(moijétai)*", sentencia en que concurren dificultades de forma y de contenido: a) de forma, porque si Mateo quiere exceptuar el adulterio, lo habría expresado con el substantivo propio que él y el Nuevo Testamento utilizan para adulterio, *moijeía,* máxime siguiendo el verbo "adultera" *(moijé-*

tai); b) dificultad de contenido, porque resultaría que la mujer adúltera debería ser repudiada y obtendría la posibilidad de casarse de nuevo, mientras la mujer no adúltera, repudiada por faltas menores, no podría contraer nuevas nupcias, con lo que la adúltera quedaba aventajada (19).

Cuarta razón: El adulterio, como los incestos mayores, estaba penalizado con pena capital, que hacía innecesario el divorcio. En tiempo de Jesús (cf. Jn 8, 4-5), aún se practicaba la lapidación *(sĕqilá)* de los adúlteros. Como dijimos arriba, un noáquida que quebrantase uno de los siete preceptos de "Noé", será ejecutado a espada, basta un solo testigo masculino y un juez. Si el gentil tiene relaciones sexuales con mujer gentil desposada, pero aún no casada, no es responsable, pero si la joven es israelita y está desposada, el gentil es apedreado; si, además, la joven israelita ha ingresado bajo el conopeo, pero aún no está casada, el gentil es estrangulado; si ya está casada, es matado a espada lo mismo que si entra a mujer casada pagana (20). La pena de muerte rondaba el incumplimiento de las leyes noáquicas, entre ellas, el pecado de adulterio.

La substitución de la pena capital debida a adulterio, por la obligación de divorciar a la adúltera, no empezó a generalizarse entre los judíos hasta después del año 80 d. C. (21). El asunto de cuándo perdieron los judíos el *jus gladii,* el derecho a decapitar, está poco claro, y parece que el poder de ejecutar por determinados delitos se mantuvo con interrupciones (22). El Targum Palestino de Neofiti 1 a Lev 19, 26 y Num 24, 4 suponen el poder de los jueces judíos de dictar penas capitales.

Por eso es harto probable que los judeoconversos de la Comunidad de Mateo, que el propio Mateo, no tuviesen conflicto de obedecer a dos deberes, el de la indisolubilidad del matrimonio exigido por Jesús, y el de obedecer

la *halaká* (la ley oral) de divorciar a la mujer adúltera, porque en su tiempo esta *halaká* era inexistente, pues el adulterio aun se castigaba con pena de muerte. La pena de muerte hacía innecesario, imposible, el divorcio.

Por todo lo cual tenemos por inverosímil que *porneía* —el inciso de Mateo 19, 9; 5, 32— sea matrimonio ilegítimo por adulterio, y mantenemos que significa matrimonio legítimo, inválido por incestuoso.

7. El divorcio que Mateo autoriza es divorcio perfecto o vincular.

El paciente lector que haya seguido el hilo de nuestro discurso, sabe que la palabra *porneía* de Mt 19, 9 y 5, 32 significa matrimonio incestuoso y no adulterio.

Sin embargo la exégesis tradicional de católicos, protestantes y ortodoxos se empecina en traducir tal palabra por adulterio. No es que la voz griega designe el adulterio, pues su acepción en griego es fornicación o prostitución, pero como en el *logion* de Mateo se trata de fornicación o prostitución de persona casada, la *porneía* resultaría ser adulterio.

Ya lo hemos señalado: protestantes y ortodoxos entienden que *porneía*-adulterio disuelve el vínculo matrimonial y deja en libertad para contraer nuevas nupcias; para los católicos la *porneía*-adulterio no rompe el vínculo del matrimonio, no autoriza nuevo matrimonio; sólo permite la separación de los cónyuges.

Con esta interpretación de la voz *porneía* en las cláusulas exceptivas de Mateo, la Iglesia católica se mantiene fiel a la absoluta indisolubilidad del matrimonio pregonada por Jesús (23).

Sin ánimo de internarnos en la complicada historia del divorcio vincular por adulterio entre los ortodoxos, recogemos algunos apuntes de esa historia. "A partir del

siglo VI, dice L. Vela (24), la Iglesia griega, católica primero y ortodoxa después, admite oficialmente el divorcio. Probablemente se deba a influjo remoto de Orígenes, y desde luego al código de Justiniano. Volviendo sobre los difíciles lugares de san Mateo [las cláusulas exceptivas], los teólogos y canonistas, obedientes siempre a las leyes estatales, tratan de fundamentar la práctica divorcista en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres. Interpretan san Mateo en sentido ejemplativo, extendiendo el caso de adulterio y el de muerte física a otros casos análogos: muerte civil por una pena infamante, muerte religiosa por apostasía, una ausencia prolongada o abandono obstinado equivalen a una muerte física; adulterios fundadamente presuntos, etc., etc.". "La disolución del vínculo —añade otro autor (25)— se admitía no sólo en caso de adulterio (para la parte inocente), sino por enfermedad grave, incompatibilidad sicológica, condenación infamante, e incluso por mutuo consentimiento con permiso del Patriarca de Constantinopla".

La disolución de los matrimonios entre los ortodoxos orientales no se produce en función del principio de la solubilidad, pues ellos admiten que en principio el matrimonio es uno e indisoluble; es una dispensa, una "economía" de orden pastoral, una condescendencia, un transigir con las segundas nupcias de la parte inocente; sólo tímidamente apoyan el divorcio en las cláusulas de Mateo, "pero tienen conciencia que Jesús no lo autoriza en los otros casos admitidos en la práctica eclesial" (26).

Hemos mencionado a protestantes y ortodoxos. ¿Cuál fue la práctica de la Iglesia antigua?

No mantuvo una práctica uniforme respecto a la desvinculación del matrimonio por adulterio. V. Pospishill (27), quien ha malestudiado esa época, llega a conclusiones contrarias a las de H. Crouzel (28), investigador del

mismo tema. "Para el primero habría habido en la tradición antigua de la Iglesia una fuerte corriente divorcista, mientras que el segundo la niega rotundamente, llegando a afirmar que en los cinco primeros siglos sólo el Ambrosiaster [falsamente identificado con san Ambrosio, lo que dio peso a su opinión] admite la licitud de un segundo matrimonio, y sólo para el cónyuge inocente en caso de adulterio de la otra parte" (29).

Muñoz Iglesias juzga que las contradicciones de estos dos investigadores pueden casar: son más aparentes que reales, pues en muchos casos la afirmación de que el matrimonio, una vez perpetrado el adulterio, ya no existe, quiere decir que el matrimonio efectivamente ha quedado roto; cuando se habla de nuevo matrimonio después de adulterio, se trata de prácticas toleradas o excusables, "pero no hay un solo caso en que los Padres consideren legítimo el matrimonio que se contrae por la parte inocente en caso de adulterio mientras vive el otro cónyuge" (30).

Orígenes, es cierto, refiere que algún jefe de la Iglesia ha permitido a una mujer contraer matrimonio viviendo aún su esposo, pero lo explica y lo excusa como condescendencia pastoral a pesar de ir contra las Escrituras. Tal condescendencia acusa en gran medida el influjo de la legislación del Imperio, autorizando el nuevo matrimonio sólo al marido, no a la mujer del adúltero, en lo que se echa de ver de nuevo el influjo de la legislación imperial que discriminaba los derechos de la pareja en favor del marido, como en el Viejo Testamento (31).

Es importante este dato: H. Crouzel llega a la conclusión que en los cinco primeros siglos del cristianismo únicamente el Ambrosiaster admite la licitud de las segundas nupcias y únicamente para el cónyuge inocente en caso de adulterio de su pareja.

Si el lector desea tener una perspectiva mucho más prodivorcista de los Padres, de la Iglesia antigua y medieval, si quiere deleitarse o asquearse con un cuadro de tintas recargadas, lea los testimonios que atropa Miret Magdalena en el libro *El divorcio,* "Cara y Cruz", en el que Muñoz Iglesias expone la perspectiva antidivorcista y dicho publicista una versión notablemente divorcista. Miret Magdalena recoge materiales prodivorcistas de F. Lozano (32), Pospishill y otros (33).

La situación de los primeros siglos según Pospishill, citado por Miret Magdalena, quedaría resumida en estos puntos: 1) Cuando nos encontramos con una prohibición de volverse a casar tras el divorcio, se refiere a las mujeres, y no hay mención de los maridos dada su situación legal privilegiada; 2) el divorcio es declarado permitido únicamente por causa de adulterio; 3) se reprueba el divorcio por otras causas distintas del adulterio.

Siglos más tarde se menciona el divorcio y posterior matrimonio con mayor frecuencia, y se puede decir: 1), que la institución civil del divorcio no fue rechazada por los Santos Padres; 2), que el derecho de un marido a divorciarse de una mujer adúltera fue simpre defendido, y se justificaba el matrimonio posterior con otra mujer (34).

Ya lo hemos dicho una vez: No es nuestra intención esbozar un estudio histórico crítico del comportamiento de Padres, escritores eclesiásticos antiguos, de la Iglesia en los siglos primeros o en la Edad Media. Únicamente quiero registrar lo que a mi entender es origen de una práctica patrística o eclesial, un tanto contradictoria, en la administración del divorcio por adulterio. La causa fue que, desligado el cristianismo del judaísmo después del año 70, y transferido el evangelio a ámbitos helenísticos, se dio a la palabra *porneía* de las cláusulas exceptivas de

Mateo 19, 9 y 5, 32, el significado griego que le corresponde —"fornicación" o "prostitución" de casados, es decir, adulterio— y no el sentido judío que le compete como traducción que es del término rabínico *zĕnut,* matrimonio ilegítimo incestuoso, inválido por incestuoso. ¿Cómo Lactancio, Tertuliano o Hilario de Poitiers, o el Ambrosiaster en el Occidente, o los mismos Padres griegos de Oriente, como el mismísimo san Basilio, sin bagaje hebreo o rabínico de ninguna clase, podían imaginar que *porneía* de Mateo 19, 9 y 5, 32, es un semitismo, un rabinismo, que significa matrimonio incestuoso y, por tanto, nulo? Por entonces no había aún Concordancias grecorrabínicas. Son producto reciente de la filología contemporánea.

Por el carril del tiempo han desfilado siglos y siglos de historia de la Iglesia desligada de toda cultura rabínica, han pasado muchos siglos en los que la Iglesia ha leído la Escritura, en general, con exégesis concordista; en los que ha leído, en particular, con exégesis concordista los dichos antidivorcistas de Jesús de Marcos, Lucas y Pablo, queriendo casarlos y harmonizarlos con los de Jesús de Mateo que incorporan las cláusulas exceptivas. A pesar de todo, a pesar de esa lastimosa falta de cultura rabínica que le hurtaba el sentido genuino de la palabra *porneía,* a pesar de la exégesis concordista que impedía desconectar las cláusulas exceptivas de Mateo del dicho auténtico de Jesús transmitido por todos los sinópticos y por Pablo, ¡hecho admirable!, la Iglesia se ha mantenido, en los momentos solemnes del magisterio, vg. en el Concilio de Trento, apegada a la palabra de Cristo, como el liquen al árbol, adherida a la indisolubilidad absoluta del matrimonio, permitiendo en caso de adulterio la separación de los esposos, pero no la disolución del vínculo matrimonial. Un caso más en el que la Iglesia católica se acredita como "columna de la verdad".

La oposición de la Iglesia al divorcio vincular ha ido creciendo desde el Concilio Tridentino. En caso de adulterio, la Iglesia no pasa la raya de la simple separación de vida de los cónyuges. Separación que es una providencia humana y pastoral a la que nada cabe oponer esté contemplada, como piensa la exégesis católica tradicional, o no, como tiende a pensar la exégesis contemporánea, en los incisos de Mateo, tantas veces mencionados.

A nuestro parecer, tales incisos se refieren, en realidad, a la separación vincular con posibilidad de nuevas nupcias. He aquí nuestras razones:

El verbo *repudiar:* Se encuentra en los siguientes sintagmas: "El que repudie" *(apolyse),* "todo el que repudie" *(apolyon),* "y si la repudiada" *(apolelymene),* de Mt 5, 31-32; "¿Es permitido repudiar *(apolysai)?*" de Mt 19, 3 y Mt 19, 7.8; "Y cualquiera que repudiare *(apolyse)*" de Mt 19, 9.

El verbo *separar:* "Nadie los separe" (ánzropos me *joridseto*) de Mt 19, 6.

El verbo repudiar, en sus diversas formas, en Mateo y en los lugares paralelos de Marcos, Lucas y Pablo, significa en este contexto divorcio perfecto, vincular, el único que conocían el judaísmo, los oyentes del *logion* antidivorcista de Jesús. Los fariseos le interrogaron acerca de la licitud del divorcio perfecto, y Jesús les respondió negándola. El Señor añadió que repudiar a una mujer es hacerla adulterar, porque el repudio de que Jesús hablaba era el divorcio perfecto que dejaba libre para contraer nuevas nupcias, facultad que la mujer hebrea aprovechaba porque en su ambiente no se concebía la soltería, fuera del caso infrecuente de esenios y terapeutas, dado que casarse era para los judíos el primero de los 613 mandamientos de Pentateuco, el precepto llamado de la *pĕriyyá* y *rĕbiyyá,* de "creced y multiplicaos".

El verbo *separar (joridsetai)* en ese mismo contexto es también un término de divorcio como aparece frecuentemente en contratos matrimoniales de papiros (35).

8. Tampoco el llamado privilegio paulino se puede alegar como excepción segura a la indisolubilidad del matrimonio.

De las páginas que anteceden fluye como conclusión que no se puede invocar, por lo menos con seguridad, las cláusulas exceptuantes de Mateo 19, 9 y 5, 32, como precedente de disolución de matrimonios. Ni siquiera en caso de adulterio. Con Mateo no puede abanicarse el divorcio. Mateo no hace más que declarar nulos matrimonios incestuosos, en los grados señalados en Lev 18, 6-18, que eran válidos según el derecho pagano o según el derecho judío de los prosélitos, e inválidos si no por ley noáquica, por lo menos, por el derecho de Lev 18. Comportamiento similar al seguido por el Derecho eclesiástico antiguo —sobre todo hasta el Concilio Lateranense IV (1215)— que había establecido una serie de impedimentos de consanguinidad, dirimentes, en conformidad con Lev 18 y 20 y con el derecho romano muy estricto en matrimonios entre parientes (36).

Trataremos ahora del privilegio paulino, segundo reducto de escritores prodivorcistas. Se argumentaba —más antes que ahora, y ahora más en círculos de teólogos y canonistas que entre biblistas— que por lo menos Pablo autoriza el divorcio perfecto de cristiano(a) casado(a) con infiel, cuando la parte infiel rehúsa vivir en paz. A esto se llama privilegio paulino. El canon 1120 del Derecho canónico vigente lo redacta y otros cánones lo regulan así: "El matrimonio legítimo entre no bautizados, aunque consumado, se disuelve en favor de la fe por el privilegio paulino". Canon 1121, 1: "Antes de que el cónyuge con-

vertido y bautizado contraiga nuevo matrimonio válidamente, debe, salvo lo preceptuado en el canon 1125, interpelar a la parte no bautizada: 1.°, para ver si se quiere convertir y recibir el bautismo; 2.°, si por lo menos quiere cohabitar con la otra parte en paz, sin contumelia del Creador". Canon 1123: "Si estas interpelaciones se han omitido por declaración de la Santa Sede, o si la parte infiel, expresa o tácitamente, ha respondido negativamente, la parte bautizada tiene derecho a contraer nuevas nupcias con persona católica, a menos que haya dado después del bautismo una razón justa de separación a la parte no bautizada". Canon 1124: "El cónyuge fiel, aunque después del bautismo haya nuevamente vivido matrimonialmente con la parte infiel, no pierde el derecho de celebrar nuevas nupcias con persona católica, y, por tanto, puede usar de este derecho si el cónyuge infiel, cambiando de voluntad, se separa después sin causa justa, o no quiere ya cohabitar pacíficamente sin contumelia del Creador". Canon 1126: "El vínculo del primer matrimonio, contraído en la infidelidad, solamente se rompe cuando la parte fiel contrae de hecho válidamente nuevas nupcias".

La legislación canónica aducida reconoce y regula la disolución, por la Iglesia, de matrimonios válidos contraídos entre infieles, cuando una parte se bautiza y la otra no quiere convivir pacíficamente; y tal disolución vincular se otorga "ex privilegio paulino".

Lo que ahora inquirimos no es si la Iglesia tiene competencia para disolver esa clase de matrimonios consumados de paganos, sino si una exégesis bíblica cierta permite amparar bajo el nombre de Pablo, como se viene haciendo desde el siglo VIII, la disolución de tales matrimonios. En otros términos: ¿es cierto que Pablo autorizó la disolución de matrimonios válidos de infieles cuando uno se bautiza y el otro rehúsa cohabitar en paz?

Cualquier respuesta negativa nos impone, para darle ingreso en ámbitos académicos, un examen de las ideas del Apóstol sobre indisolubilidad y divorcio.

9. También para Pablo el matrimonio es indisoluble.

Dejemos que el propio Pablo se explique:

1 Cor 7, 8: "Y digo a los solteros y a las viudas: bien está que se queden lo mismo que yo,

9 pero si no pueden guardar continencia, que se casen, que mejor es casarse que abrasarse.

10 Mas, *a los casados ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido; y caso de separarse* (o: de que se haya separado), *que no piense en otro casamiento, o que haga las paces con su marido; y el marido que no despida a la mujer.*

27 ¿Estás ligado a la mujer? No busques ser desligado.

39 La mujer está sujeta al vínculo (matrimonial) todo el tiempo que viva su marido; mas, si el marido muriese, queda libre para casarse con quien quiera..."

El pensamiento de Pablo es diáfano como el cielo no pintado por nubes: la mujer que no se separe del marido, el marido que no se separe de la mujer; la mujer, mientras viva el marido, no contraiga nuevas nupcias: no puede contraerlas. Todo es precepto del Señor, no de Pablo.

En Rom 7, 1-3 el Apóstol suministra la misma doctrina de la indisolubilidad, circunscribiéndola a la mujer casada, porque está pensando en la Ley de Moisés, y porque está desarrollando el tema que los cristianos son como mujer casada que pertenece inseparablemente a su esposo, Cristo resucitado. Por una y otra razón, no menciona la inseparabilidad del marido. Siguen sus palabras:

Rom 7, 1: "O ¿es que ignoráis, hermanos —pues hablo a los que saben lo que es Ley—, que la Ley mantiene su dominio sobre el hombre mientras vive?

2 En efecto, la mujer casada está atada por la Ley al marido mientras éste vive; mas, una vez muerto el marido, queda desligada de la ley del marido:

3 Así, que mientras viva el marido, será declarada adúltera si se junta a otro hombre; mas, una vez muerto el marido, queda libre de la Ley, de suerte que no adultera si se junta a otro hombre".

Hasta aquí sólo hemos escuchado palabras de indisolución, de inseparabilidad. Volvamos de nuevo a 1 Cor 7, 12ss, donde Pablo, en la perícopa denominada privilegio paulino, hace oír ciertas palabras o chasquidos, al parecer, divorcistas: "despedir", "separar".

1 Cor 7, 12: "Pero a los demás —(a otros casados)— *digo yo, no el Señor:* Si algún hermano está casado con mujer no cristiana y ella quiere vivir con él, no la despida;

13 y la mujer, si está casada con marido no cristiano, y él consiente en vivir con ella, no despida al marido;

14 pues el marido no cristiano queda santificado por la mujer, y la mujer no cristiana queda santificada por el hermano, pues si no vuestros hijos serían inmundos, mientras ahora son santos.

15 Mas, *si el no cristiano se separa, que se separe;* no está esclavizado el hermano o la hermana en semejantes casos; antes a vivir en paz nos ha llamado Dios.

16 Pues, ¿qué sabes, mujer, si salvarás al marido; o, ¿qué sabes, marido, si salvarás a la mujer?

17 Sólo que cada uno proceda según lo que le otorgó el Señor, según a lo que le llamó a cada uno el Señor. Y así lo ordeno en todas las Iglesias".

La primera duda que asalta al exegeta tras leer la perícopa del "privilegio paulino" que acabamos de transcribir,

es si Pablo se refiere a matrimonio mixto de fiel con infiel, o a matrimonio de dos infieles de los que uno se bautiza después de casados. El texto consiente las dos posibilidades.

Supongamos la primera: matrimonio mixto contraído originalmente entre fiel e infiel (37).

Para el judaísmo la solución era tajante: matrimonio mixto de parte judía con parte gentil o prosélita, era matrimonio nulo. Según las leyes noáquicas, el adulterio de un gentil con israelita casada, estaba penado con muerte a espada (38).

Si a estos matrimonios alude Pablo, lejos de declararlos inválidos según práctica de la ley rabínica, ordena a la pareja mixta que continúen casados y que la parte fiel no tome la iniciativa de la separación. Tal iniciativa ha de partir del cónyuge infiel, y únicamente entonces, Pablo, no el Señor, autoriza la separación.

Supongamos la segunda posibilidad: que Pablo se refiera al matrimonio de marido y mujer contraído siendo paganos; uno de ellos, después, se hace cristiano.

También en este caso, la iniciativa de la separación ha de arrancar de la parte pagana.

En uno y otro caso, ¿de qué separación se trata? ¿De divorcio vincular que autoriza nuevas nupcias a la parte cristiana?

Hay división de opiniones.

a) Una de ellas es que Pablo permite la separación de los cónyuges sin permitir nuevas nupcias, porque una autorización de divorcio perfecto pugnaría contra la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio expuesta por Pablo en versículos cercanos; pugnaría también con la norma expuesta en el mismo capítulo 7, que es ésta: la *parusía* —la segunda venida del Señor es inminente—; por tanto, nadie aspire a cambiar su estado, ni siquiera los esclavos;

el soltero permanezca en soltería; el casado, en matrimonio.

Otra razón apoya esta exégesis: que los verbos usados por Pablo en la perícopa del privilegio paulino —*afiénai* y *joridsein*— en versículos precedentes de 1 Cor 7, 10s no significan separación vincular.

¿Es posible —se preguntan muchos exegetas— que Pablo se atreva a autorizar él, no el Señor, un divorcio perfecto, cuando él mismo acaba de afirmar que el Señor lo ha prohibido?

Finalmente acuden en apoyo de la exégesis que propugnan —separación imperfecta— a san Agustín y la Patrística, según los cuales la sentencia separativa —"el hermano y la hermana no están ligados" (1 Cor 7, 15)— no autoriza nuevas nupcias (39).

La exégesis expuesta no carece de antigüedad ni de probabilidad. Según ella el llamado "privilegio paulino" no sería privilegio de divorcio perfecto, y no debería llamarse ni privilegio ni paulino. A las disoluciones del vínculo matrimonial de fiel e infiel, en las circunstancias exigidas por la Iglesia, habría que quitárseles el nombre de Pablo y rebautizarlas con el nombre de "divorcios petrinos", es decir, otorgados por el sucesor de Pedro en virtud de ser el Vicario de Cristo y administrador de sus poderes.

b) Otros exegetas opinan —y a ellos sigue la interpretación y praxis canónica desde el siglo VIII— que Pablo autoriza el divorcio perfecto o vincular y nuevas nupcias a la parte cristiana.

El que escribe también es de opinión que Pablo se refiere a separación perfecta y a nuevas nupcias, exactamente lo que autoriza el Derecho canónico.

Pero en este claro horizonte surge una pregunta que lo obscurece: ¿Pablo autoriza la disolución de un matrimonio válido o más bien declara la invalidez de un matrimonio que la parte infiel quiere romper?

Lo que posiblemente Pablo, no el Señor, declara es que el matrimonio de fiel e infiel, supuesto que el infiel lo quiere romper, es casamiento nulo. Cedemos la pluma a un autor de nuestros días que explica con mucha claridad el privilegio paulino como declaración de nulidad del matrimonio:

"El matrimonio examinado aquí por Pablo no entra, según él, bajo la norma de Jesús (= unión indisoluble), no tanto porque sea matrimonio contraído entre paganos, cuanto porque ni en origen ni después ha sido el matrimonio 'natural' del que Jesús se ha ocupado. Me explico. Los dos contrayentes paganos se han casado comprometiéndose a un matrimonio que no era el matrimonio natural, entendido y aceptado como indisoluble en sí mismo. Tal matrimonio no existía en el ambiente pagano e incluso en el ambiente oficial judaico. Incluso costaba mucho el concebirlo así. Como se ve por la reacción de los apóstoles al dicho de Jesús. Volvamos al caso examinado por Pablo. El matrimonio 'natural', indisoluble, no ha sido contraído en un principio por estos dos esposos, entonces paganos. Muy probablemente ni habían oído hablar de él. Su consentimiento matrimonial había tenido por contenido un casamiento disoluble. En el caso de que los dos cónyuges, posteriormente, hubieran descubierto la naturaleza indisoluble del matrimonio y la hubieran aceptado, entonces se habría producido una especie de *sanatio a posteriori;* o, si se prefiere, desde ese momento se habría verificado el verdadero y propio matrimonio. Pero si únicamente uno de los cónyuges (con su conversión al cristianismo) ha hecho este descubrimiento y ha dado su adhesión, y la otra parte, que ha quedado en el paganismo, no se adhiere, ¿qué hacer? Un matrimonio no se contrae sin

el consentimiento de *los dos*. En el caso de 1 Cor 7, 15 nunca se ha dado, según mi parecer, el maridaje natural indisoluble, sencillamente por falta de consentimiento. La solución que Pablo tiene a la vista para el cónyuge que se ha hecho cristiano y que ha sido abandonado por la parte pagana, parece razonable; es fiel a la norma de Jesús; no disuelve un verdadero vínculo matrimonial, sino que declara inexistente el vínculo, que entretanto ya se ha roto; se ha roto legalmente según los acuerdos legítimamente tomados por los dos contrayentes, siguiendo una costumbre matrimonial y obedeciendo a un régimen jurídico, modelados por la 'dureza de corazón'. Parece que nos encontramos de nuevo delante de un caso, como el de Mt 5, 32 y 19, 9 de declaración de nulidad del matrimonio" (40).

Consiguientemente, el "privilegio paulino" quizá no es más que la autorización de pura separación de los cónyuges sin posibilidad de nuevas nupcias, o autorización de separación total, con facultad de nuevas nupcias, como consecuencia de una declaración de nulidad del matrimonio contraído en el paganismo.

Estando así la exégesis, quizá sea aconsejable desligar el "privilegio paulino" de la disolución de matrimonios de fiel e infiel. Véase lo que dice A. MOSTAZA, VM., p. 343.

10. Pablo rechaza la poligamia.

La lectura de 1 Cor 7 y Rom 7, 1-3 obliga a hacer un alto en el tema del divorcio para incluir un paréntesis sobre la poligamia, porque algún autor judío, experto en legislación matrimonial bíblica y rabínica, asevera con toda seriedad que Pablo, en los pasajes citados, prohíbe segundo matrimonio simultáneo a las mujeres, *pero no a los varones:* a éstos les prohibiría repudiar la mujer que tienen, pero no casarse con otra.

El fundamento bíblico sería éste: 1 Cor 7, 10: "Mas a los casados ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido, [11] y caso de que se separe, que no piense en nuevo casamiento, o que haga las paces con su marido; y el marido que no despida a la mujer". 1 Cor 7, 39: "La mujer está sujeta al vínculo (matrimonial) todo el tiempo que viva el marido; mas, si el marido muere, queda libre para casarse con quien quiera". Rom 7, 2: "La mujer casada está atada por la Ley al marido mientras éste viva; mas, una vez muerto el marido, queda desligada de la ley del marido. [3] Así, que mientras viva el marido, será declarada adúltera si se junta a otro hombre; mas, una vez muerto el marido, queda libre de la Ley, de suerte que no es adúltera si se junta a otro hombre" (41).

Estos textos peroran, así se argumenta, de la sujeción de la mujer al marido, pero no de la del marido a la mujer. ¿Qué decir de esta opinión?

La supuesta autorización de la poligamia por Pablo está desprovista de fundamento. No nos movamos de 1 Cor 7: en los versículos 33 y 34 Pablo supone el matrimonio formado por *un* marido y *una* mujer: [33] "Mas, el casado se preocupa por las cosas del mundo: cómo agradará a la mujer (no a las mujeres)... [34] Mas la casada se preocupa de las cosas del mundo: cómo agradará al marido".

Retrocedamos al capítulo anterior. Pablo manda en 1 Cor 6, 12-18 que los cristianos eviten la fornicación. Esta es la razón: son el cuerpo de Cristo, cada cristiano está desposado con Cristo, con Él forma cuerpo; no hay que fornicar, no hay que unirse con una ramera, porque el que se junta a ella, según Gen 2, 24, se hace una carne con ella. El cristiano, en breve, es para uno, para Cristo, no para Cristo y una ramera.

La unión exclusiva con Cristo —matrimonio de sólo dos— es el modelo del casamiento cristiano.

En Ef 5, 22-33 el Apóstol es más explícito. Describe la Iglesia como Esposa de Cristo y declara que estas nupcias de dos, Cristo y su Iglesia, son un gran misterio, nada menos que el modelo de las nupcias cristianas, de hombre y mujer.

Las afirmaciones de Pablo cabalgan siempre sobre el supuesto que el varón posee una sola mujer:

Ef 5, 22: "Las mujeres sométanse a sus propios maridos, como al Señor, [23] pues el varón es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual es Salvador... [28] Quien ama a su esposa, a sí mismo se ama... [31] En razón de esto, 'abandonará el hombre al padre y a la madre y se adherirá a su esposa y serán los dos una sola carne' (Gen 2, 24). [32] Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia. [33] Mas fuera de esto, cada uno en particular ame a su esposa como a sí mismo; la mujer, a su vez, reverencie al marido".

Pablo considera el matrimonio del paraíso, de la pareja Adán y Eva, como tipo del matrimonio del segundo Adán, Cristo, con la Iglesia, su esposa, que a su vez es ejemplar del matrimonio de dos cristianos. Siempre la pluralidad mínima, amor de dos, siempre matrimonio monógamo (42).

11. ¿Se puede apoyar la autorización del divorcio por lo menos en un pasaje bíblico, Deut 24, 1?

En las páginas que llevamos escritas hemos intentado desalojar la autorización del divorcio vincular de sus tradicionales reductos: las cláusulas exceptivas de Mt 19, 9 y 5, 32, y el llamado privilegio paulino. Ni dichas cláusulas ni tal privilegio, examinados exegéticamente, parecen constituir base bíblica sólida para desvincular una u otra clase de matrimonios.

Los exegetas prodivorcistas, desalquilados de Mt 19, 9; 5, 32 y 1 Cor 7, 15, se refugian en Deut 24, 1. Aquí, dicen, Dios autoriza a los varones israelitas divorciar a sus mujeres; aquí, por lo menos, aparece una autorización bíblica del divorcio.

Pero tampoco la exégesis, que empieza a estar en circulación, parece ir de acuerdo con la interpretación judía —y en parte cristiana— tradicional, que en Deut 24, 1, Dios o Moisés "autorizan" el divorcio. Subrayamos el verbo "autorizar". En la parte II de este libro trataremos de demostrar que la "autorización" del divorcio de Deut 24, 1 no pasa de ser una simple inclusión en la legislación del Pentateuco, de una costumbre del medio ambiente —la de divorciar los maridos a las mujeres—, no para "canonizarla", no para "autorizarla", sino para obstaculizarla. Lo que dijo san Agustín, *De bono conjugali,* I, cap. 8: Deut 24, 1 es "más una desaprobación que una aprobación del divorcio". Deut 24, 1, es una "tolerancia" del divorcio reinante, "por la dureza del corazón", como ajustadamente interpretó Jesús; es, como se diría hoy, tolerar un mal moral para evitar mayores males, dado que el legislador, como más adelante veremos, no puede ordenar todos los actos virtuosos, aun en su campo propio que es la virtud de la justicia, ni puede proscribir todos los males morales, sino sólo los que exige el bien común.

Que la exégesis judía antigua haya interpretado Deut 24, 1 como el mandamiento 579 de la *Torá:* poder divorciar mediante *get* o libelo de repudio, poderlo hacer por autorización *divina* positiva otorgada a los varones de Israel, es exégesis que no prueba nada, exégesis interesada y equivocada. Explicable en una cultura teológica, como la israelita, que silencia de ordinario las causas segundas, y atribuye a Dios todo evento, la guerra santa, el endurecimiento del corazón del Faraón, los usos matrimoniales

divorcistas surgidos o del propio pueblo israelita o tomados del entorno corrompido, etc. En otros términos es una exégesis trucada, forrada equivocadamente con la autoridad de Dios.

La exégesis moderna sabe cómo se fue formando la legislación del Pentateuco, que no toda, ni la mayor parte, procede, como dice la ortodoxia judía, "lĕ-Moshé mi-Sinaí", "de Moisés, en el Monte Sinaí"; sino que se fue constituyendo paulatinamente, introduciendo en ella leyes y costumbres del medio ambiente, con gran dosis de "synkatábasis" o "condescendencia" de Dios con costumbres non sanctas, como la guerra de exterminio según los usos militares antiguos, la esclavitud que estaba a la orden del día, el divorcio unilateral, y otros malos usos. El Antiguo Testamento ni manda todo lo bueno, ni prohíbe todo lo malo: el divorcio lo "tolera", no lo "autoriza"; lo obstaculiza, no lo fomenta.

12. La indisolubilidad del matrimonio, además de ser de ley positiva divina, es presentada por la Biblia como de derecho o ley natural.

Al oír "Biblia y derecho natural", "indisolubilidad y ley natural en la Biblia" algunos levantarán el brazo con indignación, tiemblo y asombro: ¿Habla la Biblia de la Ley natural? ¿Habla de ella el Antiguo Testamento? ¿Qué tiene que ver la filosofía estoica con la Biblia?

Y sin embargo, es cierto que el Nuevo Testamento, aunque no con la locución "ley natural", varias veces incluye referencias a ella; y lo mismo el Antiguo Testamento. Cabalmente el asunto de la indisolubilidad es una de esas referencias.

El Yahwista, filósofo y teólogo del siglo x a. de C. autor del capítulo 2 del Génesis, reflexionando sobre la naturaleza del matrimonio, deduce y enseña que Dios

desde el principio lo hizo —manera de afirmar que por constitución, por naturaleza es así— monógamo e indisoluble: "Abandonará el varón a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne" (= un único ser) (Gen 2, 24). Esta es una reflexión "sapiencial", hija de la razón del Yahwista, que el carisma de la inspiración sella con el sobresello de la inerrancia, con lo que la reflexión humana del Yahwista se torna a la vez en palabra inerrante de Dios.

El Yahwista, pues, ha descubierto, sin mencionar derecho natural, que la indisolubilidad pertenece a la naturaleza del compromiso matrimonial. Lo ha descubierto con su cabeza. Sí, con su cabeza, con su reflexión. Es muy corriente, en un concepto ingenuo de la inspiración, decapitar a los hagiógrafos, o dejar su cabeza vacía para que en ella sólo sople Dios. A veces ocurre esto, pero lo ordinario es que el hagiógrafo piense, razone, historíe, y Dios selle sus afirmaciones.

Lo mismo hizo Jesús en su respuesta a los fariseos en Transjordania: se remitió a Gen 2, 24, a la reflexión "sapiencial" del Yahwista, confirmándola: el matrimonio desde el principio, el matrimonio de creación, el que salió de las manos de Dios —el matrimonio que llamamos nosotros de naturaleza— no fue como el que practicaban los judíos, matrimonio con divorcio: "Desde el principio no fue así". "Lo que Dios unió, que nadie lo separe".

En el pronunciamiento de Jesús se conjuntó, como en el Yahwista, la reflexión racional sobre la naturaleza de la unión de los esposos, con una manifestación de que ésa es la voluntad de Dios: a la razón se le añadió el sobresello de la revelación.

En suma: la indisolubilidad del matrimonio no es únicamente una exigencia positiva de Dios, porque el Yahwista y Jesús lo han querido o revelado así; sino que el

Yahwista y Jesús lo han revelado y querido así porque Dios lo ha hecho así; porque su constitución, su naturaleza continúa siendo así, a pesar de ser la naturaleza dinámica, evolutiva.

Los mismos judíos, que hasta Sa ᶜadia gaón (siglo X), y más expresamente hasta el zaragozano Bajya ben Paquda (siglos XI-XII), no invocan explícitamente la "ley natural", implícitamente entendieron el enlace matrimonial de Gen 2, 24, como exigencia que obliga a todos —así son las obligaciones de ley natural—, con la excepción única de los israelitas, pues, según su exégesis de Deut 24, 1, a ellos, a ellos solos, los habría eximido Yahweh de la indisolubilidad, otorgándoles el privilegio del divorcio.

Ya sabemos qué entendieron los judíos por noáquidas: los descendientes de Noé a quienes Dios, después del diluvio, habría dado siete mandamientos, las llamadas leyes noáquicas. Los noáquidas son todos los gentiles, y todos los judíos anteriores a la Ley del Sinaí, dada por Yahweh a Moisés en ese monte íntegramente, según cree el judaísmo ortodoxo: los judíos, pues, anteriores al siglo XIII a. de C. y los gentiles de antes y después. Para los noáquidas no rezan las leyes del Sinaí; es más, si un gentil se ocupa de la Ley del Sinaí es reo de muerte; el gentil solamente se puede ocupar de las siete leyes noáquicas; si un gentil celebra el sábado en día feriado, es reo de muerte; los israelitas no pueden pasar a los gentiles la *Torá,* pues es exclusiva de Israel (43).

Los noáquidas están privados de la Ley de Moisés, y por tanto del "privilegio" del divorcio. Según el TB *Sanhedrin* 57b y el TJ *Qiddushin* 1, 2, Gen 2, 24 obliga a los noáquidas, marido y mujer, a fidelidad mutua, y les prohíbe el adulterio, la perversión, homosexualidad, bestialidad, etc. *Sanhedrin* 57a, remitiendo a Gen 2, 24, dice: "La Escritura los ha juntado". TJ *Qiddushin* 1, 2 (cf.

Bereshit Rabba 18, 5) afirma que los gentiles no tienen divorcio alegando nada menos que doce autoridades rabínicas. En Séforis, capital de Galilea, se tenía por cierto que los noáquidas, judíos o gentiles, no tenían derecho a divorciarse (44).

En conclusión: La Biblia, incluso el rabinismo, sin utilizar terminología estoica, profesan que la indisolubilidad del matrimonio pertenece a la naturaleza del matrimonio. Hecho curioso: el versículo 24 de Gen 2, está tan imantado de indisolubilidad que ha arrastrado los ojos del Yahwista, su autor, de Malaquías, de Jesús, de los propios rabinos, sólo que estos últimos desvían la indisolubilidad de Gen 2, 24 a los no judíos.

13. La indisolubilidad matrimonial es de derecho natural: Nociones previas acerca de ley natural y positiva.

Ley natural según sto. Tomás "es la participación de la ley eterna en la criatura racional" (I, II, q. 91. art. 2, c). Es "la participación de la ley eterna, en una criatura racional, por medio de la luz de la razón, en lo que se refiere al orden natural" (45). "Es la misma ley eterna promulgada por la luz de la razón" (Arregui). "Es la que juzga lo bueno y lo malo para el hombre, según nuestra naturaleza de animal y de animal racional, que captamos por el hábito de la sindéresis" (46).

La constituyen principios primeros, evidentes por sí mismos y totalmente inmutables, y principios segundos que son consecuencias necesarias y fácilmente deducibles de los anteriores.

La ley natural, por lo general, no se muda en estos segundos principios "como si dejase de ser recto lo que prescribe. Puede, sin embargo, mudarse en algún caso par-

ticular, y esto en los menos, por algunas causas especiales que impiden la observancia de tales preceptos" (47).

Los principios segundos derivan de los primeros por razón y discurso. "Segundos" no en categoría sino en captación.

Según Tomás de Aquino la indisolubilidad del matrimonio es necesaria para criar bien a la prole porque "sería contra el orden natural que la mujer pudiera abandonar al varón y éste a la mujer, y porque se impediría la certidumbre de la prole" (48).

Los preceptos segundos de la ley natural se sobreañaden a lo que en sí mismo es natural, y además circunscriben, modifican y limitan lo que es de ley natural primera; vg. es de ley natural primera que el matrimonio se haga entre varón y hembra; es de precepto segundo, que circunscribe, modifica y limita el anterior, que el coito tenga lugar únicamente en el matrimonio legítimo.

Además de los preceptos primeros de la ley natural, absolutamente inmutables y evidentes por sí mismos; además de los preceptos segundos, consecuencias inmediatas y fácilmente deducibles y en general inmutables, hay unos terceros preceptos o determinaciones remotas de la ley natural: exigen el juicio de los expertos para ser conocidos y no gozan de tanta inmutabilidad.

Antes de pasar adelante hemos de hacer una pausa crítica de la división de principios primeros y segundos que de santo Tomás pasó a los teólogos posteriores. Confiamos esta crítica a Bernhard Häring, uno de los moralistas católicos cotizados en la actualidad: describe primeramente qué es derecho natural primario y secundario y después rechaza tal distinción: "La opinión predominante en los moralistas de los tres últimos siglos —dice— será la siguiente: es necesario distinguir entre los *preceptos de derecho natural primarios* cuya supresión destruiría el sentido y el fin del género humano, y los *preceptos de derecho natural secundarios*. Estos últimos son, ciertamente, adecuados enteramente a la naturaleza humana, pero una conducta contraria a los mismos no es absolutamente incompatible con la naturaleza y fin del hombre en todos los estados históricos. Esto explica que Dios, *dadas determinadas circunstancias históricas,* dispensara expresamente del cumplimiento de los preceptos secundarios de derecho natural sobre la unidad (monogamia) e indisolubilidad del matrimonio, de modo que dentro de límites exactamente determinados quedó establecida la permisión moral de la conducta citada. Estos autores evitan la adopción de una actitud de ética situacional, que niega la validez inmutable de las leyes morales naturales y que, con tan justificada energía, ha sido recientemente combatida por la Iglesia, recalcando el principio fundamental de que *solamente Dios* puede eximir al hombre del cumplimiento de estos preceptos secundarios de derecho natural". "En mi opinión —sigue Häring en el uso de la palabra— la profunda comprensión de la ley moral natural, junto con la lucha, urgentemente necesaria en la actualidad, contra una ética situacional, fuertemente inficionada de nominalismo, exige cada vez más que se rechace definitivamente la opinión de estos moralistas. *Lo que realmente es malo en el orden de la creación, está prohibido por Dios, y no es posible que Dios otorgue dispensa dando por bueno lo que no es bueno intrínsecamente según el orden de su creación*" (48*).

Cerrado este paréntesis crítico, cuyas últimas afirmaciones, por su trascendencia práctica, ha subrayado el que escribe, empalmamos de nuevo con la enseñanza de santo Tomás de Aquino, quien pasa a dar lección acerca de las leyes positivas.

Las leyes positivas definen estas deducciones remotas de la ley natural, definen su racionalidad —propiedad esencial de toda ley— y ayudan a su conocimiento.

Muchas leyes positivas no afectan a ámbitos de ley natural; pertenecen a parcelas indiferentes.

Mas, si la ley positiva incide en un espacio de ley natural, es ley nula, carente de obligatoriedad si contradice algún dictado de la ley natural: así como la ley escrita (positiva) no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela ni quitársela, puesto que la voluntad del hombre no tiene poder para cambiar la naturaleza. El derecho positivo sólo tiene aplicación cuando es, "ante el derecho natural, indiferente el que una cosa sea hecha de uno o de otro modo" (49).

Aterricemos de estos principios o volemos al ras del tema que nos ocupa:

Una ley civil que preceptúe positivamente algo contra ley natural, que "imponga" el divorcio, es injusta, no obliga, hay que desobedecerla.

Pero una cosa es que las leyes civiles impongan lo que es inmoral, injusto, por ley natural, y otra cosa que lo "permitan", que lo "toleren".

Este punto —ley impositiva o ley permisiva— es de máxima actualidad en la controversia presente acerca de si el Estado puede o no puede autorizar el divorcio.

Veamos lo que la ley civil puede "autorizar" y lo que puede "permitir".

Hay un derecho natural divino, que abarca todo lo justo según el orden natural puesto por Dios en los seres; y hay un derecho natural humano, que comprende únicamente una parcela del derecho anterior, a saber, lo que la ley humana impone por razón del bien común de la sociedad, fin supremo de la ley emanada de los hombres.

El derecho natural humano no es tan extenso como el divino, porque se circunscribe a la justicia, y, dentro de la justicia, a lo que interesa al bien común. El bien común requiere que la autoridad no dicte preceptos u ordenamientos que impidan bienes mayores o causen mayores males. El legislador está obligado a urgir jurídicamente lo moralmente justo, cuando lo requiere el bien común. No basta que algo sea bueno para mandarlo, ni malo para prohibirlo. Es preciso que mandato o prohibición interesen al bien común. Es doctrina de santo Tomás: "La ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, ya que, al pretender evitar todos los males, se seguiría también la supresión de muchos bienes con perjuicio del bien común, necesario para la convivencia humana" (50).

La ley "permisiva" de un mal no ha de interpretarse como su aprobación: "Si la ley humana permite algunas cosas no significa que las apruebe, sino que no alcanza a regularlas. Porque hay muchas cosas que la ley eterna regula y no pueden ser reguladas por la ley humana". "El mismo hecho que la ley humana permita cosas que no puede regular, proviene de una ordenación de la ley eterna. Otra cosa sería que la ley humana aprobase lo que la ley eterna condena" (51).

En definitiva: la indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural, pautado por la ley natural: según la clasificación corriente, precepto secundario; el Estado, cristiano o no, no puede imponer el divorcio; pero si el bien común lo exige, puede tolerarlo. Si lo exige el bien común de la Sociedad. Por requerimiento del bien común permite, por ejemplo, la prostitución.

14. La indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural: lo dice la razón; lo enseña como verdad de razón el Magisterio eclesiástico.

Algunos expertos en matrimonio abrigan dudas acerca de la indisolubilidad natural del matrimonio. Comentan en voz alta, hasta en congresos católicos sobre el matrimonio: ¿Cómo es posible que sea indisolubilidad natural si tantos pueblos de ayer y de hoy, tantas gentes han considerado y consideran natural lo contrario, divorciarse, cuando el matrimonio ha fracasado o cuando hay razones justas, vg. la esterilidad, la demencia? ¿Cómo se puede sostener sin bañarse en el carmín de la vergüenza y del ridículo, que el divorcio es contra natura si todos los Estados europeos lo admiten, excepción hecha de España y tres pañolitos de geografía, Andorra, Irlanda y el Vaticano? ¿Son los habitantes de tan exigua geografía mejores conocedores de las exigencias de la ley natural que los sabios de ultramar y de ultramonte?

A esta objeción podría darle un desaire Tomás de Aquino con palabras poco mimosas para esos países divorcistas, muchos y anchos: "Si miramos a los principios secundarios (la indisolubilidad, por lo menos, es uno de ellos), la ley natural puede borrarse del corazón humano, sea por las malas persuasiones —como en materias especulativas se dan errores sobre conclusiones necesarias—, sea por costumbres perversas y hábitos corrompidos, como ocurrió a algunos pueblos que no tuvieron por pecado al robo, ni aun vicios contra la naturaleza" (52). Aquí me acuerdo de la sodomía o vicio griego, que también fue vicio de los árabes, y de la fornicación que consideraban natural griegos y romanos.

Pero dejemos de lado estos recuerdos y lo de las malas persuasiones, las costumbres perversas, los hábitos corrompidos de la cita del Aquinate, y demos otra explicación honrosa y veraz (?) a la permisión del divorcio por los Estados europeos y de allende del Océano. Permiten el divorcio, no porque no creen en la indisolubilidad del matrimonio, sino por prudencia política, por consejo del bien común. En Estados corrompidos puede ser prudencia política tolerar el divorcio para evitar mayores males. Casi todos los Estados, España excluida, permiten la prostitución, que nadie calificará de acto moral o de derecho natural. Estados hay, por cierto anchos e inteligentes, que toleran el aborto; otros Estados están a punto de firmarle el pase; y ¿quién cree que el aborto no es crimen contra el derecho natural? (53).

Pero dejemos la legislación que dice sí al divorcio, y escuchemos la razón de tantas personas sensatas que a través de los siglos y en nuestros mismos días dicen no tras consultar con el derecho natural.

La exigencia de fidelidad irrevocable de los esposos y de su entrega personal de por vida brota de la entraña misma del matrimonio, como de la raíz brota el tallo, la hoja y la flor. "Exigir la indisolubilidad, dice un autor de nuestros días (54), es traducir en términos ético-jurídicos las exigencias inmanentes del amor humano que, cuando es auténtico, pide que el encuentro amoroso del hombre y la mujer no sea episódico, fugaz, sino definitivo, irrevocable, para siempre".

Si la entrega amorosa no es para siempre es media entrega, amor a medias; es entregar una bella camisa corta o de una sola manga. El amor matrimonial si no es eterno deja de ser amor de matrimonio; como el cielo, si no es eterno, deja de ser cielo, y el infierno, si no es eterno, se convierte en purgatorio. El amor verdadero tiene hambre de eternidad, por eso "todos los 'don Juanes' de turno —cita de Castán Lacoma— cuando quieren avasallar

o seducir a una mujer, lo primero que hacen es prometerle un amor eterno".

Además del amor matrimonial que se nutre de eternidad, exige unión estable de los padres la crianza de los hijos, su educación, así como el bien de la sociedad. La educación es larga, dura toda la vida, y es oficio insustituible de los progenitores. Naturalmente la educación de los primeros años es la más necesaria, porque el ser humano nace totalmente inmaduro, "fetalizado" dicen en jerga médica: durante unos cuantos años, tres o cuatro, se está gestando fuera del útero materno y dentro del seno familiar, que es como una cápsula de amores recíprocos: del padre a la madre, de la madre al padre, de los dos al hijo que se los devuelve con sonrisa o con silencios de agradecimiento. Si este clima de amor no existe o se enfría, se produce el trauma y la malformación del niño para toda la vida. En años sucesivos, hasta la completa formación del niño y del adolescente, tampoco puede faltar el amor mutuo y recíproco de padres e hijos. Los padres no pueden entregar su placa de educadores ni a Institutos ni a Colegios ni a Universidades. Por eso la Constitución *Gaudium et Spes,* 48, del Concilio Vaticano II, atinadamente recuerda las exigencias de la unión conyugal: "Esta íntima unión como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad".

Mirando, pues, con la lente de la razón ese tejido de amor que une a los esposos entre sí y a los padres con los hijos, resulta que es un entramado irrompible, que llamamos matrimonio indisoluble.

La Iglesia se ha pronunciado en términos categóricos acerca de la indisolubilidad, como propiedad natural del matrimonio. Véanse textos en A. Mostaza, VM, pp. 355-362.

Pío VI —citamos a M. Martínez Cavero (55)—, en escrito a cierto obispo de Hungría, afirmaba que el matrimonio es indisoluble "in ipso statu naturae" (en el mismo estado de naturaleza), y que la indisolubilidad compete "divino jure" (de derecho divino) a todo verdadero matrimonio (56). Pío VII, en un Breve al arzobispo de Maguncia, dice que la indisolubilidad va aneja al matrimonio, también en cuanto es deber natural. Pío IX, en el núm. 67 del *Syllabus,* rechazó como falsa esta proposición: El vínculo matrimonial no es indisoluble por derecho natural; y el divorcio propiamente dicho puede ser permitido por la autoridad civil. En la Encíclica *Casti Connubii* Pío XI, con la máxima explicitación, inculca que la indisolubilidad es propiedad esencial y natural de todo verdadero matrimonio (57). Otro tanto indica de alguna manera el canon 1013, 2, al decir que la unidad y la indisolubilidad son propiedades *esenciales* del matrimonio, las cuales en el matrimonio *cristiano* obtienen una firmeza particular por razón del sacramento.

La Encíclica *Casti Connubii* es tan lúcida y terminante sobre el tema, que merece le hagamos espacio, como agasajo de agradecimiento. Dice de la indisolubilidad natural del matrimonio:

"Esta inviolable firmeza compete a todos los verdaderos matrimonios, si bien no a cada uno de la misma y tan perfecta medida, puesto que habiendo dicho el Señor de la unión de los primeros padres, prototipo de todo futuro enlace: 'Lo que Dios unió, que el hombre no lo separe', se refiere forzosamente a todos los matrimonios verdaderos. Así, pues, aun cuando antes de Cristo, de tal modo se templó la sublimidad y severidad de la Ley primitiva, que Moisés permitió a los ciudadanos del mismo pueblo de Dios, por causa de la dureza de su corazón, dar libelo de repudio por determinadas causas, sin em-

bargo, Cristo en uso de su voluntad de legislador revocó este permiso de mayor licencia y restableció íntegramente la ley primitiva por aquellas palabras que nunca hay que olvidar: 'Lo que Dios unió que el hombre no lo separe'. Por lo cual sapientísimamente Nuestro Predecesor, de feliz memoria, Pío VI, escribiendo al obispo de Eger, dice: Por lo que resulta patente que el matrimonio, aun en el estado de naturaleza pura y a la verdad mucho antes de ser elevado a la dignidad de sacramento propiamente dicho, fue de tal suerte instituido por Dios, que lleva consigo un lazo perpetuo e indisoluble, que no puede, en consecuencia, ser desatado por ley civil alguna. Consiguientemente, aunque la razón de sacramento puede separarse del matrimonio, como acontece entre infieles, sin embargo, aun en ese matrimonio, desde el momento que es verdadero matrimonio, debe persistir y absolutamente persiste aquel perpetuo lazo que, desde el origen primero de tal modo por derecho divino se une al matrimonio, que no está sujeto a ninguna autoridad civil. Y, por tanto, todo matrimonio que se contraiga, o se contrae de modo que sea verdadero matrimonio, y en ese caso llevará consigo aquel perpetuo nexo que por derecho divino va anejo a todo matrimonio o se supone contraído sin aquel perpetuo nexo, y entonces no es matrimonio sino unión ilegítima, que por su objeto repugna a la ley divina: unión, por tanto, que ni puede contraerse ni mantenerse".

Véanse más textos (58) del Magisterio eclesiástico sobre la indisolubilidad como derecho natural: Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (números 48-50); Juan XXIII, discurso a la Rota del 13 de diciembre de 1961; Pablo VI, *Humanae vitae* (núm. 9); Audiencia al Sacro Colegio de 22 de diciembre de 1971; Declaración de la Conferencia Episcopal Italiana de 20 de noviembre de 1969; Carta de los obispos de la Archidiócesis de Valladolid del 11 de febrero de 1977.

15. La indisolubilidad natural del matrimonio ¿es absoluta o relativa?

Es absoluta si no admite excepción; relativa, si la admite. Es absoluta intrínseca si los esposos no pueden disolver el matrimonio; extrínseca, si no hay autoridad, Estado o Iglesia, que pueda romper el lazo matrimonial.

Estos distingos que saben a escolástica, a filosofía, a derecho, y que a las páginas de la Biblia parecen como forasteros, se introducen para aclarar el tema de la indisolubilidad, pero a veces enturbian proposiciones claras y trasparentes como la de Jesús: "Lo que Dios unió, que nadie lo separe".

Dejemos, pues, estas distinciones extramuros de la Biblia, y apliquémoslas únicamente a la indisolubilidad de derecho natural, recordando, con todo, que la propia Biblia, el personaje central de ella, Jesús, acompañado del Yahwista, pronuncia esa sentencia clara y translúcida de indisolubilidad —"lo que Dios ha unido, que nadie lo separe"— como derecho natural y como objeto de revelación.

¿Qué más dice, pues, la razón acerca de la indisolubilidad natural del compromiso matrimonial, aparte de que la exige? ¿La exige absoluta o relativa?

Un jesuita cordobés del s. XVI, muy experto en matrimonio, Tomás Sánchez —cf. más opiniones en A. Mostaza, VM. 304 (59)— opina que la naturaleza del matrimonio reclama *aliqualem inseparabilitatem,* una cierta inseparabilidad. Por su parte De Lahidalga niega que se pueda probar, por lo menos de modo contundente, que el matrimonio como institución natural requiere absoluta indisolubilidad. "En relación con el matrimonio, dice, no puede

probarse, a la luz de la pura razón, de una manera apodíctica, la indisolubilidad absoluta, es decir, en todos los casos" (60).

M. Martínez Cavero coincide: es indisolubilidad natural relativa. Leyes naturales absolutas son, a modo de ejemplo, la ilicitud del onanismo, la invalidez e ilicitud de la poliandria, la disolución interna (por parte de los esposos) del matrimonio, la ilicitud de la blasfemia, del odio a Dios o al prójimo, del escándalo directo, etc. Tales leyes, apostilla el docto canónigo, no admiten excepción (61). Pero otras leyes naturales son relativas: las que mandan o prohíben algo, a no ser que otra ley natural o positiva divina determine otra cosa. Por ejemplo, es ley natural relativa la que prohíbe matar a un ser humano, porque obliga excepto en caso de legítima defensa; es también relativa la ley natural de la indisolubilidad externa (por una autoridad) del matrimonio, porque tácitamente está excepcionada por esta cláusula "a no ser que el Autor del matrimonio y de la vida disponga la disolución", porque —esto lo dice santo Tomás— todo matrimonio es soluble para el Autor de la naturaleza humana (62).

Acabamos de oírlo: el matrimonio, por ley natural, es intrínsecamente indisoluble para los esposos: tal indisolubilidad es absoluta. Nunca los mismos esposos lo pueden disolver por su autoridad. Son libres para encadenarse, pero una vez que se han aherrojado, no pueden romper las esposas, su matrimonio pasa a competencia de la autoridad, civil o eclesiástica, o a las dos conjuntamente, y únicamente la autoridad externa podría romper las ataduras (disolubilidad externa). Dios o un delegado suyo podría desvincularlos.

Luis Vela vota también por la indisolubilidad natural absoluta del matrimonio para los propios cónyuges (indi-

solubilidad interna absoluta): el amor matrimonial, así razona, es de suyo incondicional y absoluto, y como el matrimonio es una sociedad primaria que interesa al orden social público, una vez contraído es absolutamente indisoluble por los propios esposos. ¿Indisolubilidad absoluta también para la autoridad externa? Vela parece que también vota por esta indisolubilidad externa absoluta refiriéndose a la autoridad civil, a la cual, por otra parte, se le reconoce jurisdicción sobre los matrimonios. "El matrimonio —son sus palabras— es, pues, en sí mismo indisoluble. De la estructura ontológica debería salir la jurídica. Jurídicamente, por tanto, es intrínseca y extrínsecamente indisoluble. Lo es éticamente. Debe serlo jurídicamente. Si no lo es de hecho, podemos encontrarnos en un derecho puramente positivo, que, por carecer de fundamento, es pura legalidad fáctica" (63). El Estado, pues, no ha recibido de Dios la llave para abrir el candado con el que se han sujetado los casados (cf. Pío XI, *Casti Connubii,* núm. 23).

"La disolución de un caso concreto —sigue razonando el canonista padre Vela— entrará normalmente... o en el capítulo de declaraciones de inexistencia o nulidad (del matrimonio) o en la de una *tolerancia* por parte del Estado en cuanto a la eficacia jurídica, sin tocar los fundamentos ético-morales y por fines sociales" (64).

Aunque los anteriores encarecimientos del docto jesuita relativos a la indisolubilidad del matrimonio por parte de la autoridad civil, parecen rubricar la indisolubilidad absoluta extrínseca por parte del Estado, llegado el momento de echar la rúbrica, firma la indisolubilidad extrínseca no absoluta. Si entendemos bien su discurso, que es un conceder aquí y un negar allá, no rubrica la indisolubilidad externa *absoluta:* "Bajo el aspecto puramente jurídico no parece posible admitir la ley de la indisolubilidad

matrimonial absoluta. De suyo no lo es en el orden natural. Y en el orden positivo eclesiástico sólo el matrimonio rato y en cuanto rato consumado, sigue manteniéndose como indisoluble. No cabe duda de que la consumación añade firmeza al matrimonio simplemente rato, pero no tal, que le comunique una indemostrable indisolubilidad absoluta" (65).

Doroteo Fernández afirma que el matrimonio naturalmente es indisoluble, que esta indisolubilidad pertenece a los principios naturales *secundarios* "que obligan siempre, pero en los que cabe dispensa por motivos prevalentes, que sólo Dios, como autor de la naturaleza, puede conceder" (66).

¿La ha dado Dios a los esposos, al Estado, a la Iglesia? El texto anterior deja en mano de Dios la llave del divorcio, pero no determina a quién se la cede. Mas a continuación concreta que no la ha confiado ni a los esposos ni a la autoridad civil (67).

Muñoz Iglesias es de parecer que ningún Estado, incluido el no creyente, posee autoridad para imponer el divorcio; el divorcio es como el robo, homicidio, calumnia, un desafuero que toda autoridad debe prohibir por vulnerar el derecho natural, "la única diferencia en el caso del divorcio es que la indisolubilidad del matrimonio quizá no aparezca tan claramente como el homicidio, la calumnia o el robo derivada de la ley natural" (68).

La cortesía debida al Doctor Angélico nos obliga a cerrar este muestrario de autoridades, con la opinión de Tomás de Aquino: El matrimonio es naturalmente indisoluble: "El matrimonio se ordena por designio de la naturaleza a la educación de la prole, no sólo por algún tiempo, sino por toda la vida de la prole. Por lo que es de ley natural que los padres adquieran bienes para los hijos y los hijos sean sus herederos. Y por lo mismo, como los hijos son un bien común del marido y de la mujer, es preciso que la unión de ambos sea indivisa a perpetuidad, por dictamen de la ley natural. Y de esta manera la inseparabilidad es de ley natural" (69).

Estas razones, comenta un teólogo (70), demuestran que la autoridad civil carece de potestad para estatuir divorcios propiamente tales, disoluciones vinculares de matrimonios entre infieles porque los divorcios destruyen el bien común de los casados.

La indisolubilidad ¿es de derecho natural primario o secundario? Santo Tomás responde que la indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural primario en cuanto es exigida por el fin primario del matrimonio, la prole y su educación; pero de ley natural secundaria cuando no hay prole o ya está educada. Por lo mismo la indisolubilidad absoluta del matrimonio en todas sus circunstancias, no es demostrable por sólo el derecho natural: se precisa acudir al derecho positivo divino (71).

Este acopio de citas habría de cerrarse con el siguiente colofón: "Lo que Dios unió, nadie lo separe", que, como anteriormente expusimos, es, además de palabra de Dios, reflejo de lo que el Yahwista y Jesús pensaban que es el matrimonio por creación o naturaleza.

Resumiendo: ¿El matrimonio es indisoluble por ley natural? Sí. ¿Es indisoluble por los propios cónyuges? Sí: posee indisolubilidad natural intrínseca.

¿Es indisoluble para el Estado, siendo matrimonio de infieles? Normalmente sí. ¿Absolutamente indisoluble en todos los casos, en casos límites? Muchos han dicho que la indisolubilidad externa absoluta no es demostrable con certeza por sola la razón. Estos no cotizan la razón del Yahwista y de Jesús: no valoran que el Yahwista y lo mismo Jesús, alegando a su modo la ley natural, lo decla-

ran indisoluble sin distingos; Jesucristo terminantemente: "Lo que Dios unió, nadie lo separe".

¿Es indisoluble absolutamente para la Iglesia? Tradicionalmente se responde que no, porque es depositaria de poderes divinos, de la llave del divorcio. Luego respecto a la autoridad de la Iglesia, no existe indisolubilidad externa absoluta, excepto para un caso en el que, según parece, Dios le ha negado poder para disolver: el caso del matrimonio rato (sacramento) y consumado de los cristianos.

En vista de lo cual transcribimos con cautela, con reservas, con interrogación, la siguiente afirmación de un autor que ha honrado ya estas páginas. De Lahidalga: "La exigencia de una indisolubilidad absoluta respecto del matrimonio sólo puede fundamentarse en el derecho divino, pero *positivo*. No basta invocar el derecho natural. Ni siquiera es suficiente fundamento la dimensión sacramental del matrimonio cristiano. El único punto de apoyo de la absoluta indisolubilidad del matrimonio es la voluntad positiva de Cristo. Y esa voluntad positiva de Cristo va unida a una razón o motivo especial: el 'sentido' o 'significado' que Cristo ha dado al matrimonio de los que creen en Él...: expresar su unión indisoluble con la Iglesia mediante la carne asumida" (72).

Quizá sea oportuno volver a recordar aquí: que el matrimonio es absolutamente indisoluble, no porque Jesús (y el Yahwista) lo dicen; sino que Jesús (y el Yahwista) lo dicen, porque por naturaleza es así: indisoluble por revelación, pero también por razón.

16. ¿Puede el Estado "autorizar" el divorcio? ¿Lo puede "tolerar"?

Respuesta a la primera pregunta: Supuesto que el divorcio repugna a la naturaleza del matrimonio —se opone a la ley primaria o secundaria—, y por ende contradice

la voluntad de Dios y es un mal moral, la autoridad civil carece de competencia para imponerlo en el ordenamiento jurídico, sea en país cristiano o pagano. "No hay autoridad que no sea constituida por Dios; las que existen han sido ordenadas por Dios" (Rom 13, 1). Y Dios no ha conferido a poder humano alguno autoridad para contravenir la ley natural, trasunto de la ley eterna de Dios, en los seres racionales.

Aunque uno no crea en la epístola a los Romanos ni crea que toda autoridad en nuestro globo viene de arriba, y aunque uno defienda que la autoridad va de abajo arriba, del pueblo a sus mandatarios, es manifiesto que los de abajo no pueden dar lo que no tienen, que es autorización para cargarse el derecho o ley natural. Si el pueblo y sus mandatarios arrumban el Derecho natural, dejan al Estado y a la autoridad sin fundamento, como edificio bailando sobre la arena movediza del derecho positivo humano, que es como dejar un globo a merced de todos los vientos. Resultaría que el robo un día fue bueno porque así lo creían los antiguos germanos, como narra César, o el hurto es cosa indiferente, si no es sorprendido, porque así lo creen los papúas de nuestros días.

Para dar respuesta a la primera pregunta partimos, pues, de este puerto: que existe un derecho, una ley natural, que todo Estado civilizado tiene que aceptar y promover, porque es su base de sustentación y pauta por la que discurre el bien de la sociedad. El Estado debe acatarlo y no vulnerarlo. Consiguientemente, ningún Estado puede "autorizar" el divorcio.

Segunda pregunta: ¿Pero lo puede "tolerar" en su ordenamiento jurídico?

La respuesta está implícita en páginas anteriores, en las que expusimos, de mano de Tomás de Aquino, y siguiendo a otros doctores, que la autoridad ni está sujeta a

imponer todos los actos buenos, ni a prohibir todos los comportamientos malos, vedados por la ley natural. La doctrina es que si el bien común lo exige, y en tanto en cuanto lo exige, el Estado puede "permitir", "tolerar" el incumplimiento de alguna exigencia de ley natural, dejando bien claro que el "permiso" no es "autorización"; que la "tolerancia" de la infracción se hace en evitación de mayores males o para no comprometer bienes mayores.

Para "tolerar" mal tan grave como es el divorcio, la autoridad civil tendrá que sentarse, tomar la lupa y examinar detenidamente la situación actual del país, si es posible rodeándose de estadísticas y computadoras, para ver si tolerar el divorcio es un mal menor, como se dice, o un mal mayor, como se teme. Y tendrá que levantarse y provisto de catalejos, mirar hacia atrás, a la historia pasada de las dos Repúblicas españolas que conocieron la ley del divorcio, y mirar más allá de nuestra geografía, para ver qué triunfos y glorias obtiene el divorcio allende los Pirineos, o del océano; para saber con números y estadísticas, si el divorcio cuando en España fue establecido, o en los países que lo disfrutan, es un mal menor o un mal mayor. Sería suprema necedad de gobernantes permitir el divorcio sólo para que España no sea diferente, sólo porque así se lleva en Europa. Si el criterio, en tan grave asunto, es el mimetismo, España tendrá divorcio, y permisión de aborto, que es homicidio de seres inocentes, y tendrá permiso para casarse varón con varón. Hay que volver la vista aquí y allá, pero no para imitar lo que se hace o ha hecho, sino para ver si ha traído bienes o males.

Un referéndum de naciones no es por sí mismo un justificante del divorcio. Tampoco lo es un referéndum nacional, aunque los síes estallaran las urnas. En esta peligrosa enfermedad del divorcio hay que llamar a consulta, a referéndum, a los especialistas calificados. Especialistas, seglares y eclesiásticos, solteros y casados, historiadores y futurólogos, sicólogos de la pareja y sociólogos de la comunidad, y biblistas que digan lo que dijo Cristo, y teólogos y canonistas y pastoralistas. Muchas, muchas consultas a especialistas sobre lo que es el bien común de la sociedad en asunto de indisolubilidad y divorcio.

Planteadas así las cosas —que el divorcio es mal contra naturaleza, que el Estado cristiano puede tolerar en su ordenamiento jurídico prácticas inmorales en evitación de males mayores—, algunos autores concluyen que legisladores y ciudadanos, cristianos o no cristianos, pueden optar por una ley permisiva del divorcio, si a su ilustrado entender tal dejación y tolerancia las reclama el bien común. Sería una opción para votar sí o no, según la prudencia política (73).

Otros autores cierran la mano a esta liberalidad y niegan a legisladores y ciudadanos cristianos la opción de votar sí o no a una ley reguladora del divorcio. Muñoz Iglesias, biblista de reconocida autoridad, es de los que quitan al cristiano la papeleta de "sí", del voto en favor de una ley reguladora del divorcio. Sigamos su argumentación:

Cristo dijo que desde el principio —y por consiguiente, no sólo para los bautizados, sino para todos— el matrimonio (cualquier matrimonio legítimamente contraído) es absolutamente indisoluble por cualquiera que no sea el mismo Dios u obre por expresa delegación suya. Por lo mismo, el cristiano —para el que Cristo no pudo engagarse ni engañarnos— tiene que aceptar: 1.º), que el matrimonio es *absolutamente indisoluble;* 2.º), que el hombre *no tiene* —ningún hombre tiene— derecho al *divorcio;* 3.º), que ninguna autoridad humana puede *reconocer un derecho* que Dios no ha dado a nadie; 4.º), que la indisolubilidad del matrimonio, querida e impuesta por Dios

a todos, debe ser —¡por eso mismo!— mejor que el divorcio; 5.º), en consecuencia, el cristiano *debe votar que no* a una ley civil reguladora del divorcio:

a) Porque esa ley reconoce en el hombre un derecho que el cristiano sabe ciertamente que Dios no ha concedido al hombre. Esa ley es por lo menos nula. Es objetivamente impía, blasfema e inmoral. Si se la encuentra hecha por hombres que no lo sabían, se respetará su error de más o menos buena fe. Pero si no existe esa ley —nula, impía, blasfema e inmoral— y se va a hacer en Referéndum o en Cortes, elegidas por sufragio universal, yo no puedo contribuir con mi voto a que se haga, porque contribuiría a hacer algo impío, blasfemo e inmoral... ¡a sabiendas!;

b) porque no se trata de una ley que permita o tolere un mal menor hecho por otros (como sería una ley que despenalizara el adulterio o la bigamia), sino de una ley que hace realmente ella misma un mal (algo que ciertamente ha prohibido Dios), como sería reconocer un derecho que Dios no ha dado al hombre;

c) porque, aunque yo no puedo y, por tanto, no debo imponer a los que no comparten mi fe —ni siquiera a los que la comparten—, las consecuencias morales que de ella se derivan; no es menos cierto, que al ejercer mi derecho y obligación al voto, *debo* hacerlo procurando para todos lo que pienso ser lo mejor en cada caso. Y yo sé —porque Dios lo piensa así, porque lo ha mandado así— que en todo caso y para todos es mejor, en el matrimonio, la indisolubilidad que el divorcio (74).

La argumentación nos parece válida, vigorosa, y contundente con tal de que no se separe de los siguientes presupuestos que la acompañan: que gobernantes y gobernados sean cristianos, que la ley sea "autorización"

del divorcio, y que tal "autorización" sea presentada a votación de los ciudadanos; y que, en el caso de que la ley presentada a votación sea "permisiva", de mera "tolerancia", en realidad cause más males que bienes a la sociedad.

Muñoz Iglesias persigue hasta la ley "permisiva" del divorcio y la bate en su último reducto que es éste: es ley que tolera el divorcio para evitar mayores males. No, no, argumenta nuestro biblista: tal ley no es "permisiva" del mal; es fautora de él; no evita mayores males; ella misma es el mal mayor. "El cristiano sabe —son sus palabras— que en todo caso y para todos es mejor en el matrimonio la indisolubilidad que el divorcio... porque Dios lo piensa así, porque lo ha mandado así" (75). Lo cual es verdad como norma ética individual: cumplir lo que Dios ha estatuido es lo más conveniente para el individuo; pero quizá no valga como norma política o civil, pues, el gobernante —y el ciudadano que con la parte alícuota de su voto "cogobierna"— tiene que pautar el ordenamiento jurídico no sólo teniendo en cuenta el cumplimiento de la ley sino el incumplimiento, y puede tolerar infracciones éticas para evitar mayores males.

Oídas las respuestas a la segunda pregunta de este apartado, abiertas unas, negativas otras, parece que la pregunta queda aún en pie, solicitando respuesta. La pregunta, circunscrita a términos finos y muy hilados, es la siguiente: ¿Puede el gobernante cristiano tolerar el divorcio en casos extremos, excepcionales, controlados rigurosamente por la ley, en evitación de mayores males de la sociedad; puede o no puede "permitir", "tolerar" el divorcio, porque pinchada con esta aguja la indisolubilidad del matrimonio y abierto el resquicio del divorcio tolerado, podría solucionar casos excepcionales de matri-

monios rotos, pero esfumaría la necesaria estabilidad de todos los matrimonios, y, a la postre, constituiría peor mal que el que quiere remediar? A esta larga pregunta de prudencia política responde el apartado siguiente.

17. La ley "permisiva" del divorcio afecta negativamente al bien común: Causa mayores males que los que remedia.

Reunimos aquí un florilegio de pronunciamientos adversos a la tolerancia civil del divorcio, y recomendamos el libro *El divorcio* de G. García, Madrid (1977), suma de los males del divorcio.

Hay coincidencia en deslustrar el divorcio y en asegurar que no es el mal menor, sino mal mayor; lo que mantiene Muñoz Iglesias.

Comité permanente del Episcopado chileno, 6 de febrero de 1971:

Después de decir que la ley de divorcio no afecta sólo a los interesados en divorciarse, sino al bien común nacional, prosigue: "Es un hecho que toda ley de divorcio trae más y más divorcios, los multiplica en una progresión hasta hoy continua y alarmante en todos los países donde existe tal legislación. Y si bien ese aumento no se debe sólo a la posibilidad legal de divorciarse, es claro que encuentra en ella uno de sus principales cómplices.

"La psicología ha explicado mil veces el mecanismo de esa complicidad. La perspectiva legal de un posible divorcio es, quiérase o no, un factor que pesa psicológica y moralmente sobre los cónyuges, introduciendo en sus relaciones un elemento de incertidumbre que acentúa las desavenencias y disminuye las reservas de fortaleza y fidelidad con que se enfrentarían estas pruebas, de saber irrevocable la entrega mutua. Las dificultades naturales de la

relación conyugal y de la vida doméstica tienden entonces a considerarse demasiado fácilmente como insuperables y sin otra salida que la ruptura... ¿Qué pareja bien avenida que cuente hoy veinte años de matrimonio, por ejemplo, no recuerda alguna hora oscura del pasado en que él o ella o ambos se sintieron tentados a abdicar, alegrándose después por no haberlo hecho, por haber contado para superar tales obstáculos con la ayuda no desdeñable de ese apoyo externo, que es la indisolubilidad jurídica del matrimonio...? Por eso no es concebible una ley de divorcio que sólo afectara a quienes de hecho han llegado a la ruptura y a nadie más. La complejidad del alma humana y la complejidad del organismo social son tales, que hacen utópica una cirugía legal localizada: una ley de divorcio afectaría potencialmente a todos los matrimonios de la comunidad nacional. Afectaría incluso a los nuevos contrayentes, fomentando la ligereza y las motivaciones menos altas en los nuevos enlaces, que partirían ya heridos de raíz por la perspectiva del carácter revocable de su compromiso."

Declaración de los Episcopados Trivéneto, Lombardo y Piamontés (L'Ossevatore Romano, 25 y 26 de agosto de 1969).

"Por poner remedio a casos particulares o a experiencias conyugales fracasadas, no se puede comprometer el bien común de la sociedad: sobre el cual no debe prevalecer el bien común de los individuos. La indisolubilidad del matrimonio, incluso civil, es una parte integrante esencial del bien común. Sobre la misma, de hecho, encuentran fundamento seguro la estabilidad, la eficacia pedagógica y la función social de la familia. Con el divorcio el bien común se ve comprometido incluso por otros motivos.

"La experiencia, científicamente comprobada, de los países que tienen una legislación divorcista, demuestra que ningún mal social (hijos ilegítimos, delicuencia infantil, aborto, adulterio, etc.), resulta curado con la introducción del divorcio. Estos males, que se consideraban motivados como consecuencia del matrimonio indisoluble, se han aumentado con él.

"El divorcio legalizado, por otra parte favorece la difusión de una mentalidad divorcista, que aumenta los casos de divorcio y prejuzga, principalmente en los jóvenes, la conciencia de las responsabilidades propias del estado actual y familiar."

Obispos de la Archidiócesis de Valladolid. Carta del 11 de febrero de 1977:

"Como pastores de nuestro pueblo, pensamos que esa hipotética ley (del divorcio) no sería un mal menor entre nosotros; creemos que, aun queriendo resolver situaciones lamentables por todos conocidas y que merecen también el respeto de todos, la ley del divorcio ocasionaría males muy graves e irreparables en la sociedad española. Entre otros se crearían situaciones irreversibles en ciertas situaciones conyugales y serviría de incitación a matrimonios sin problemas, pero débiles, ...sobre todo, teniendo en cuenta que por parte del pueblo es fácil confundir lo legal con lo moral; cuando en realidad no todo lo permitido legalmente es ético. Introducir el divorcio en una ordenación legal se hace a través de una decisión que puede parecer razonable, pero es de una explosividad tal que después se corre el riesgo de no poder dominar ya las consecuencias, y de crear nuevas servidumbres que se opondrían a la verdadera liberación. A la vista está lo que sucede en los países divorcistas."

Seguidamente, los mismos obispos señalan que la ley civil del divorcio no soluciona nada a los cristianos,

porque el vínculo matrimonial subsiste y no pueden casarse con otra persona so pena de romper con Cristo (76).

Los obispos españoles. Declaración del 7 de mayo de 1977:

"La experiencia de otros países muestra que 'la mera posibilidad legal de divorcio es ya una incitación al mismo'. Este tipo de legislación es prácticamente irreversible, mueve a los propios legisladores a deslizarse por el plano inclinado de la progresiva multiplicación de las causas que legitiman la ruptura del compromiso matrimonial, e induce a muchos a identificar lo 'legalmente admitido' como lo 'éticamente lícito'.

"La estabilidad inherente al vínculo matrimonial es un bien sumamente importante para la vida afectiva de los esposos, para la firmeza de la familia y, al mismo tiempo, un elemento integrante fundamental del bien común de la sociedad. El divorcio vincular que pone en peligro estos bienes es, de suyo, un mal para la sociedad."

Entre la larga teoría de males que arrastra el divorcio hemos leído que no cura matrimonios sino engendra más divorcios. L. Riesgo y Carmen de Riesgo suministran datos en ABC, 1 de agosto de 1977: "Inglaterra, Francia, ambas Alemanias, Austria y Checoslovaquia, dan la cifra de un divorcio por cada seis o siete matrimonios. Estados Unidos, Puerto Rico, Suecia, Dinamarca y la Unión Soviética, la de un divorcio por cada tres o cuatro matrimonios. Y Estados hay en Norteamérica en los que el número de divorcios supera ya al de matrimonios. Y todos comenzaron admitiéndolo 'sólo para determinados casos extremos'."

¿El divorcio disminuye los hijos ilegítimos?

"Ocurre todo lo contrario —seguimos leyendo el *ABC, art. cit.*—. En Francia el número de hijos ilegítimos es,

proporcionalmente, cuatro veces superior al de España. En Estados Unidos, cinco veces mayor. Y en Suecia, donde la legislación sobre el divorcio es tan 'liberal' que incluso se ha llegado a proponer el divorcio por teléfono y el casamiento por teléfono, la proporción de hijos ilegítimos es diez veces superior a la de los países no divorcistas como España e Irlanda" (77).

Los juicios anteriores, sin mucho espigar fácilmente multiplicables, concuerdan en calificar al divorcio como mal mayor, y por tanto, el Estado no puede "permitirlo" como mal menor.

Hay quien embiste contra el divorcio, no sólo porque parece ser siempre mal mayor, sino, incluso, en cuanto es permisión, en cuanto es tolerancia. Permitir el divorcio, prescindiendo de si sus resultas son mal mayor o menor, dicen que es cometer positivamente una inmoralidad. No es dejarla hacer, es hacerla. Cedamos de nuevo la palabra o el martillo al campeón del antidivorcio, salido de las filas de los biblistas, Muñoz Iglesias: "En el caso de la regulación legal de la prostitución es cierto que el Estado no la legitima. Pero no cabe decir lo mismo en el caso del divorcio. Aquí el Estado no se limita a evitar mayores males —si es que son tales las consecuencias de la legitimidad—, sino que de hecho legitima el nuevo matrimonio de los divorciados. Puede ser que el Estado o muchos ciudadanos piensen que esa legitimación es un mal menor. Pero parece que en el caso no se trata de *tolerar* simplemente —como lo haría si se limitase a suprimir el delito de la bigamia— sino de *hacer el Estado un mal,* siquiera fuera menor, como es la disolución del vínculo anterior y el reconocimiento legal del nuevo matrimonio con todos sus efectos. Y no es moral hacer un mal, aunque fuera menor, por evitar otro que se considera mayor" (78).

La fuerza de este argumento obliga al Estado a hilar fino las fórmulas divorcistas: que no divorcie él a la pareja sino que tolere su divorcio, que no les rompa él el compromiso matrimonial, sino que tolere su ruptura, que no reconozca el valor del nuevo matrimonio de divorciado(s), sino que transija con el adulterio. ¿Será esto posible? ¿Se concibe así el ordenamiento civil del matrimonio? Tememos que no; recelamos que la ley del divorcio civil, que se nos echa encima, sea una "autorización positiva de la ruptura vincular con autorización positiva de contraer nuevas nupcias válidas ante el Estado", autorizaciones que no son de competencia de la autoridad civil, ciertamente por derecho positivo divino, y seguramente tampoco por derecho natural.

En conclusión: pocas puertas quedan abiertas para el divorcio; lo más que puede ser una ley de descasamiento es una ley "permisiva" para evitar mayores males; pero los católicos mal podrán descubrir en el divorcio un mal menor por las razones esgrimidas, y porque "si creemos por fe que Dios impone la indisolubilidad absoluta (79), una de dos: o pensamos que Dios impone un mal mayor, o tendremos que pensar que el mal mayor es el divorcio" (80).

18. ¿Es permisible el divorcio civil como exigencia del derecho a la libertad religiosa?

Hemos ido descartando el divorcio porque lo prohíbe la ley positiva divina, porque lo veda la ley natural, porque lo desaconseja el bien común de la sociedad, que prevalece sobre la conveniencia particular de unos cónyuges.

Ahora preguntamos, si una ley divorcista es postulado del derecho a la libertad religiosa en una sociedad pluralista.

La respuesta a esta pregunta está supeditada a la cuestión, ya discutida, si la indisolubilidad es sólo exigencia absoluta del derecho positivo divino —porque así lo ha dispuesto Jesús sin distingos a sus seguidores—, o si es, además, exigencia de derecho natural que obliga a todo matrimonio, creyente o no.

Dado el pluralismo religioso de los Estados modernos —unos ciudadanos ateos, otros agnósticos, otros creyentes de diversas confesiones—, la indisolubilidad del matrimonio no entra en el credo religioso de muchos ciudadanos, ni siquiera en su repertorio de ética natural.

Pues bien, es lógico que el Estado confesional o la Iglesia no puedan imponer un matrimonio indisoluble a gentes en cuyo credo religioso falta el artículo de la inseparabilidad matrimonial. Sería burlar el derecho a la libertad religiosa. De acuerdo con esta doctrina el Derecho civil español vigente contempla el matrimonio civil para los no católicos.

A los católicos que lo son de bautismo, que han perdido la fe en su religión o en el matrimonio canónico o en su indisolubilidad, por una parte no se les puede estorbar el derecho a casarse, por otra no se les puede forzar a casarse por la Iglesia: eso defienden teólogos y canonistas de línea aperturista en nombre de la libertad religiosa y de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos.

Dejamos de lado este espinoso problema al que canonistas y pastoralistas proponen diversas soluciones.

Lo que ahora discutimos es si el derecho natural a la libertad religiosa es incompatible con el derecho natural a la indisolubilidad del matrimonio; y si, por ser respetuoso con aquél, hay que derogar éste.

Nuestra respuesta es que el derecho a la libertad religiosa no es derecho a sacudir el yugo de la ley natural, sus obligaciones: no matar, no robar, no disolver el matrimonio. Nadie, católico o no, puede eximirse o pedir exención de la ley natural. Puede invocar la libertad religiosa para licenciarse de la moral "revelada", pero no puede alegar dicha libertad para dispensarse de la moral natural.

Por estar sometida la libertad religiosa a las exigencias de la ley natural, hoy se ha desencadenado una verdadera batalla en torno a una bandera de esta leyenda: "La indisolubilidad del matrimonio es de ley natural".

Aunque en páginas precedentes hemos expuesto la opinión de bandos encontrados, y hemos subrayado la opinión de los defensores de tal bandera que es la nuestra, la de la Iglesia (80 *); la de muchos pensadores, incluyendo a Cristo y el Yahwista; nos permitimos aquí incluir una muestra de lo recia que es la pelea. Ved, como ejemplo, qué proyectiles, qué calibres se disparan contra la indisolubilidad "natural" del matrimonio en nuestras católicas fronteras: "No es cierto —escribe un cálamo desbridado— que la indisolubilidad matrimonial sea un principio de derecho natural, o de derecho divino manifestado en la llamada revelación evangélica, o de tradición eclesiástica unánime" (81). Otro arcabuzazo disparado por el mismo autor, esta vez contra doble diana: la jerarquía católica y contra la ley natural: "La jerarquía eclesiástica, mientras ha podido aquí o en otras partes imponer su voluntad, ha puesto la mayor resistencia a toda forma de divorcio, incluida la civil; elaborando, a ese fin, una increíble doctrina —no compartida por nadie fuera de ella— sobre la fundamentación de la indisolubilidad en un derecho natural inmutable" (82).

Si uno no se previene, le alcanzan estos impactos cuando ve la televisión, oye la radio, conversa con amigos, o lee el periódico.

Pero todos estos ímpetus belicosos prodivorcistas no mellan las razones, esa barbacana de razones, que anteriormente se han levantado en defensa de la indisolubilidad natural de la entrega matrimonial. Los esposos que se entregan y se aman —los únicos a los que se les pueden abrir las puertas del matrimonio— se aman y se entregan para siempre. Amarse y entregarse con condicionamientos temporales, parece convertir el matrimonio en amor libre o en simple apareamiento animal.

Resumiré lo que parece ser exigencia de la libertad religiosa en esta zona de algaradas que es la indisolubilidad-divorcio:

a) El legislador creyente debe respetar la libertad religiosa de sus súbditos y abstenerse de imponer conductas éticas exclusivas de una confesión religiosa.

b) Todo legislador, creyente o descreído, puede imponer a la totalidad de sus súbditos el derecho natural, porque obliga con independencia del credo religioso que el súbdito profesa.

c) El legislador, con creencias o sin ellas, puede imponer la indisolubilidad del matrimonio, porque es de ley o derecho natural (II, II, 154, 2c; *Suppl* 44, 3c), que obliga aun a los ciudadanos que no creen en su existencia o en su obligación; como a los ladrones se les puede imponer el respeto de la propiedad ajena, aunque juzguen que robar es lícito.

d) La autoridad civil puede, exigiéndolo el bien común, tolerar —sólo tolerar— el divorcio de creyentes y no creyentes en evitación de males mayores, si es que en asunto de matrimonio hay mal mayor que minar la estabilidad del matrimonio, de todos los matrimonios, permitiendo el divorcio para casos límites particulares (83).

e) Pensamos que la libertad religiosa exige abolir la obligación vigente impuesta a todos los bautizados de contraer matrimonio canónico, aun cuando uno de los contrayentes no profese la religión católica (84).

f) En el supuesto de una anulación de matrimonio válido por ley civil, emanada al amparo de la libertad de religión y conciencia, tal invalidación no disuelve el vínculo matrimonial ante Dios. Por tanto, ni libera la conciencia, ni acalla las exigencias de la religión. Los divorciados continúan tan amarrados como antes del divorcio civil. Un nuevo matrimonio es adulterino.

A nadie se le oculta que las consecuencias, no sólo de conciencia y religión, sino simplemente jurídicas, son graves, sobre todo si un cónyuge se divorcia y casa nuevamente, y el otro permanece fiel a su conciencia ética y religiosa.

19. ¿Por lo menos puede la Iglesia disolver un matrimonio válido?

En páginas anteriores hemos asentado que la Iglesia difícilmente puede basar ese poder en las cláusulas exceptivas de Mateo 19, 9 y 5, 32, y, en el caso de infieles, uno de ellos convertido al catolicismo, en el llamado privilegio paulino.

a) *El poder de "atar y desatar".*

Hoy día se acostumbra parapetar la competencia de la Iglesia para disolver matrimonios válidos en Mt 16, 19b: "Lo que (tú, Pedro) atares sobre la tierra, será atado en los Cielos; y lo que desatares en la tierra, será desatado en los Cielos". Es verdad —se argumenta— que Jesús dijo: "Lo que Dios ha unido, que nadie lo separe"; pero semejante texto queda excepcionado por las palabras de

Jesús a Pedro que acabamos de mencionar, que son una fortaleza bíblica inexpugnable.

En otros términos: ningún matrimonio es indisoluble para Dios; y Dios ha otorgado al que ha puesto como Cabeza de su Iglesia la facultad de desatar el vínculo matrimonial. Los poderes de Dios los administra su Vicario en la tierra. Como Vicario de Cristo, con su potestad vicaria, el Papa puede disolver el matrimonio válido.

No vamos a negar, naturalmente, que el Papa sea el Vicario de Cristo y depositario de la potestad vicaria. Muchos son los poderes confiados por Jesús a Pedro y a sus sucesores:

Confirmar en la fe. Jesús dijo a Pedro antes de la Pasión: "Simón, Simón, mira, Satanás os ha reclamado para zarandearos como el trigo, pero Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, un día, vuelto sobre ti, *confirma a tus hermanos*" (Lc 22, 31-32).

Poder de gobernar la Iglesia. Jn 21, 15: "Apacienta mis corderos"; [15] "pastorea mis ovejas... [19] ...Apacienta mis ovejas".

Fortaleza, ciencia, prudencia y todas las cualidades requeridas para mantener en pie, inabatible, la Iglesia, Mt 16, 18: "Y Yo te digo: Tú eres *Kefa,* y sobre esta *kefa* (roca, piedra) construiré mi Iglesia, y las puertas del infierno (del *sheol*) no prevalecerán contra ella". Aquí Jesús cambia a Pedro el nombre con intención. Se llama en hebreo Shim'on (Simeón) que significa "Obediente" en diminutivo; en arameo ese nombre se pronunciaba Simón; Jesús cambia dicho nombre en *Kefa* que significa en arameo roca, piedra. Al Príncipe de los Apóstoles en un principio se le llamaba Simón Kefa, Simón "el Roca", siendo Roca o Piedra su apelativo. Posteriormente el apelativo *Kefa* (en griego "Kefas", Jn 1, 42; 1 Cor 3, 22), se convirtió en nombre propio: Kefas, traducido al griego Petros, y al latín Petrus, y al castellano Pedro.

El cambio de nombre tenía el propósito de significar que Pedro había de ser la roca inconmovible en que se apoyaría la Iglesia. Las puertas del infierno, hades o *sheol,* que todo es uno —la residencia de los muertos en la concepción hebrea— jamás prevalecerán contra la Iglesia, sustentada sobre las espaldas de hierro de Pedro; lo que equivale a afirmar que el poder de la muerte nunca abatirá a la Iglesia.

Poder de las llaves. Otro poder de Pedro y sus sucesores.

Pedro tendrá las llaves del reino de los Cielos, del reino de Dios. Mt 16, 19a: "Yo te daré las llaves del reino de los Cielos".

Desde el siglo III d. de C. entregar las llaves era en Palestina judía, lo mismo que antes entre los romanos, signo de la transacción por la que se confería la propiedad de una cosa. Costumbre antigua que vigió en el derecho comercial judío y cristiano de la Edad Media. Pero en Mt 16, 19a la entrega de llaves no significa transferencia de propiedad.

Tampoco significa que Simón Pedro quede nombrado portero del Cielo, como lo imagina la exégesis e iconografía popular: "Pedro, comenta J. Schmid (85), no tiene que ejercer sus poderes en el cielo, sino en la tierra; y el manojo de llaves (*las* llaves) es, según el uso lingüístico del Antiguo Testamento y del judaísmo, el atributo del administrador, que representa al dueño mismo. Así como, según Apoc 1, 18, tiene Cristo en sus manos las llaves de la muerte y de las regiones de ultratumba, esto es, es Señor del mundo de los muertos, y así como, según Apoc 3, 7s, tiene la llave de David, y puede conceder o denegar la entrada en el reino mesiánico, así recibe Pedro el poder

de conceder la entrada en el reino de Dios o excluir del mismo".

La concesión de llaves es colación de autoridad para abrir las puertas del reino, lo que equivale a dar a Pedro potestad vicaria sobre el Reino de Dios. Un ejemplo del Targum Palestino Neofiti 1 a Gen 30, 22 aclara que dar las llaves es conferir autoridad: "Cuatro son las llaves, dice el Targum Neofiti 1, que están en la mano de Yahweh, Señor de todos los siglos, y que no entrega ni a ángel ni a serafín: la llave de la lluvia, la llave de los alimentos, las llaves de los sepulcros y la llave de la esterilidad". Esta *haggadá,* equivalentemente, afirma que Dios no cede su autoridad sobre lluvia, producción de alimentos, resurrección de muertos, fertilidad del vientre humano. Sobre estos asuntos Dios no comunica a nadie potestad vicaria. Sin embargo, sobre el reino de Dios, que incluye la Iglesia, pasa las llaves, la autoridad, a Pedro y sucesores.

Otro texto ilumina el alcance significativo de la entrega de llaves. Is 22, 22: "Pondré la llave de la casa de David sobre su hombro; cuando abra, no habrá quien cierre; y cuando cierre, no habrá quien abra". Se promete a Elyaqim, hijo de Jilqiyahu, la mayordomía sobre la casa de David; Sebna, que la detentaba, será expulsado. Is 36, 3.11.22 informa que efectivamente Elyaqim sucedió a Sebna como mayordomo, o primer ministro de David.

El mayordomo llevaba las llaves sobre el hombro como atributo de su poder de permitir o negar el acceso a la presencia del rey.

Por los pasajes aducidos y por otros diseminados por las páginas del Nuevo Testamento, está claro que el Papa ostenta la potestad vicaria de Cristo sobre su Reino.

b) *¿Qué significa "atar y desatar"?*

Pero ¿qué significa el poder de "atar y desatar" que se promete a Pedro en Mt 16, 19b y a los directivos de la Iglesia en Mt 18, 18?

El profesor de Oxford, J. A. Emerton (86), interpreta "atar y desatar" de Mt 16, 19b como alusión o guiño al pasaje de Is 22, 22, acabado de citar: "atar" equivaldría a "cerrar", y "desatar" equivaldría a "abrir" del texto isaiano. "Atar y desatar" sería el poder de "cerrar y abrir" del rabinismo, el poder de Pedro, como primer ministro del Reino, de dar decisiones doctrinales.

Antes de exponer nuestro parecer sobre la locución "atar y desatar" —*deein* y *lyein* en griego— vamos a retrotraducirla a su forma original aramea o hebrea.

"Atar y desatar" es traducción de los verbos arameos "ăsar y shĕrá", de los verbos hebreos "asar y hitir" respectivamente.

Jesús pronunció el *logion* de Mt 16, 19b en arameo, porque este versículo con los dos anteriores (Mt 16, 17-19) forman unidad zurcida de semitismos. Algunos de ellos, como el juego de *Kefa* (Piedra, como nuevo nombre) y *kefa* (piedra, roca), únicamente es posible en arameo, de lo que se infiere que Jesús pronunció estos versículos en su lengua habitual, el arameo, y por ende que usó los verbos arameos *ăsar* y *shĕrá* para la locución "atar y desatar".

El sentido de tal locución, tanto en hebreo como en arameo, significa en primer lugar, actos de poder magisterial —prohibir o permitir—; en segundo lugar, actos de autoridad disciplinar —excomulgar o levantar la excomunión de la Comunidad—, en otros términos, echar fuera de la Comunidad o recibir en ella (87).

Según F. Büchsel (88), Mateo 16, 19b tiene la acepción de excomulgar de la Iglesia o de levantar la excomunión;

según K. Sthendal (89) el sentido del sintagma es "poner o quitar" una obligación: lo que equivale a dar a Pedro la autoridad de rabino supremo, el que decide en última instancia.

Raymond E. Brown, exegeta norteamericano (90), especialista católico en el Evangelio de Juan, después de referir las interpretaciones que acabamos de ofrecer, y después de registrar la opinión de Sthendal, que la misma locución en Mt 18, 18 significa "excomulgar y levantar la excomunión", glosa de entrada que la locución "atar y desatar" puede abrochar diversas significaciones, como, por ejemplo, en Mt 16, 19b y en Mt 18, 18. Efectivamente, en esos dos pasajes los destinatarios de la locución son distintos: en Mt 16, 19b, Pedro; en Mt 18, 18, los dirigentes de la Comunidad eclesial. De aquí deduce que "la variante del *logion* de Juan 20, 23 pueda tener otro sentido: "desatar" significaría perdonar los pecados, y "atar" significaría retener *(kratein)* los pecados".

El especialista norteamericano no es el primero en relacionar Mt 16, 19b (18, 18) con Jn 20, 23: estos dichos del Señor: "Lo que atares *(deein)* en la tierra, será atado en los Cielos (= por Dios), y lo que desatares *(lyein)* en la tierra será desatado en los Cielos" (= por Dios); "Lo que atareis en la tierra, será atado en el Cielo; lo que desatareis en la tierra, será desatado en el Cielo (= por Dios"); Jn 20, 23: "A los que perdonareis *(afiénai)* los pecados, les serán perdonados, y a aquellos a los que retuviereis *(kratein),* les serán retenidos".

Comentaristas católicos y protestantes relacionan Mt 16, 19b con Jn 20, 23. Véase, además de R. E. Brown, el exegeta dominico J. M. Boismard, uno de los pioneros de la exégesis actual, de l'École Biblique de Jerusalén (91). Por parte protestante otro excelente comentarista de Juan, C. K. Barret (92), explica el sentido de Jn 20, 23 ("a los

que perdonareis ... a los que los retuviereis les son retenidos"), remitiendo a Mt 16, 19 y Mt 18, 18: "En cuanto al pensamiento (de Jn 20, 23) véase Mt 16, 19; 18, 18 y Lc 24, 47 (aquí sólo se habla de perdón de los pecados), a menos que Mt 16, 19; 18, 18, signifiquen 'prohibir y permitir' ". Estas son sus palabras.

En una conferencia que pronuncié en el Congreso Internacional de la Organización Internacional para el Estudio del Antiguo Testamento (Oxford, 1959), relacioné los dos *logía* de Mt 16, 19b y 18, 18 con el *logion* de Jn 20, 23 (93). En otro trabajo, "Targum y Nuevo Testamento" (94), volví sobre el asunto después de exponer los esclarecimientos aportados por G. Vermes. Decimos en ese artículo:

"En un trabajo reciente sobre el Targum a Gen 4, 3-16 (95), Vermes ... explica Jn 20, 23 ("Aquellos a quienes remitiereis...") por el Targum de Onqelos y Pseudojonatán a Gen 4, 7 ("Si obras el bien —dice Dios a Caín— tu deuda (= pecado) te *será perdonada,* pero si no obras bien, tu pecado te *será retenido* para el día del gran juicio": así el Pseudojonatán). *Será perdonado* es traducción del arameo *yishtĕbeq; será retenido* es traducción de *nĕṭir* (arameo). Este vocablo daría razón suficiente de *kratete-kratentai* (= retuviereis, serán retenidos) del *logion* de Jn 20, 23; y no serían, como ha dicho J. A. Emerton *(art. cit.)* en trabajo reciente, los verbos *shĕbaq* (remitir, perdonar) y *ăjad* (retener).

"Respecto al *logion* de Mt 16, 19 (..."Lo que atares en la tierra...", repetido en plural en Mt 18, 18 "...Cualquier cosa que desatareis..."), aunque ordinariamente se entiende, siguiendo a los rabinos en sus discusiones halákicas (legales), como prohibir (= atar) y permitir (= desatar), y aunque muchos creen que se trata de un *logion* distinto del de Jn 20, 23, parece que se trata del mismo *logion* de

Juan, pero con la diferencia que en la formulación de Mateo se emplea el verbo *shĕrá* (desatar) que en arameo palestino significa "perdonar" y que probablemente en el *logion* original habría ido junto (como frecuentemente va en Neofiti 1) con el verbo *shĕbaq* (perdonar); este *logion* original habría tenido por una parte *ăsar u-nĕṭar* (atar y retener) y por otra *shĕrá u-shĕbaq* (desatar y perdonar).

"Nuestro parecer respecto a la unicidad de *logion* de Mateo y Juan coincide con el de Vermes...: "desatar" en Mateo *(loc. cit.),* significa lo mismo que "perdonar", dado que en Neofiti 1 muy frecuentemente se emplea *shĕrá* (desatar) —solo o acompañado de *shĕbaq* (el verbo arameo propio de 'perdonar')— en tal significado..."

En breve: Mateo 16, 19 emplearía las metáforas "desatar" *(shĕrá)* y "atar" *(ăsar),* que en arameo significan perdonar o no perdonar los pecados. Estas metáforas originales de Jesús, Mateo las conserva en su Evangelio destinado a una Comunidad compuesta, en gran parte, por judeocristianos que entendían el arameo y el valor metafórico de esas locuciones; en cambio, Juan, escribiendo para etnicocristianos, incapaces de entender las metáforas "desatar", "atar", las habría traducido a términos propios o más accesibles: "perdonar, retener" los pecados.

Jesús habría dicho: "Lo que atares (no perdonares) en la tierra, será atado (no será perdonado; será retenido) en los Cielos (= por Dios); lo que desatares (perdonares) en la tierra, será desatado en los Cielos (será perdonado por Dios)".

Jn 20, 23: "Aquellos a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados (por Dios: pasivo divino); y aquéllos a quienes los retuviereis, les serán retenidos (por Dios: pasivo divino)".

Que Juan traduce el verbo "desatar" (*shĕrá,* arameo) en sentido metafórico de perdonar, se infiere también del

verbo que emplea, *afiénai,* literalmente "soltar", "dejar ir"; que únicamente aquí lo usa Juan en sentido de "perdonar" los pecados (96).

Respecto al *logion* de Jesús de Mt 18, 18 ("Lo que atareis en la tierra, será desatado en el Cielo, y cuanto desatareis en la tierra, será desatado en el Cielo"), aunque, normalmente, se interpreta en el sentido de "excomulgar" de la comunidad cristiana y de "levantar la excomunión" *(jérem)* —o sea, según el sentido rabínico de "atar y desatar"—, al que escribe le parece que se ha de interpretar como Mt 16, 19 y como Jn 20, 23, a saber, en sentido de perdonar o retener los pecados. Aunque el contexto inmediato antecedente puede aconsejar tal traducción (echar fuera de la comunidad o admitir dentro de ella), sin embargo, ese mismo contexto, y todo el contexto del capítulo 18 parece pedir a gritos, una y otra vez, el sentido de perdonar o retener los pecados. En otra parte hemos escrito sobre el particular: "El contexto antecedente (Mt 18, 11: "el Hijo del Hombre vino a salvar lo que había perecido"; Mt 18, 12-13: la oveja perdida; 18, 14: "No hay voluntad delante de vuestro Padre... que perezca uno de esos pequeñuelos"; Mt 18, 15-17: la corrección fraterna; si el pecador no escucha a la Iglesia, sea tenido como gentil y publicano, es decir, como pecador), y el contexto subsiguiente (Mt 18, 21-22: perdonar hasta setenta veces siete; Mt 18, 23-35: parábola del siervo cruel que no perdonó habiendo sido perdonado), aconsejan dar a "desatar" el sentido de "perdonar" que tiene en arameo galilaico. Todo el contexto —menos Mt 18, 19-20, que es un *logion* errático, unido al de "atar y desatar" por las palabras ágrafes "tierra y cielo"— parece postular el sentido de "perdonar" y "no perdonar"... Este *logion* del Evangelio de Juan 20, 23, puesto en arameo galilaico, hubiera sonado como el de Mateo 18, 18, aunque Mateo

no especifica, como Juan, a quién otorga Jesús este poder" (97).

c) *No es dificultad el contexto actual del dicho "atar y desatar".*

La dificultad mayor de que el *logion* de Mt 16, 19 y de 18, 18 y el de Juan sean fundamentalmente el mismo *logion* y que se refiera al poder de perdonar y retener los pecados, deriva de que Mt 16, 19 se presenta como continuación de la confesión de Pedro y de la respuesta de Jesús en Cesarea de Filipo, antes de su muerte y resurrección.

Es dificultad cronológica y topográfica. Mateo 18, 18 no ofrece dificultad porque el evangelista reúne en el cap. 18 diversos dichos sobre la constitución y conducta de la Iglesia. Puede Mateo 18, 18 haber sido pronunciado después de la resurrección como el *logion* de Juan 20, 23.

Pero muchos autores aíslan Mt 16b -19 como un bloque, colado o simplemente agregado, perteneciente a tiempo distinto del asignado por Mateo: "Hoy día hay un amplio consenso entre los especialistas, dice R. E. Brown (98) —incluidos católicos como el card. Alfrink, Benoit, Stanley, Sutcliffe y J. Schmid—, que Mateo ha añadido este material (Mt 16b-19) a la escena original (99). Pero no hay acuerdo respecto acerca de la unidad de estos materiales y su colocación primitiva". R. E. Brown opina que el bloque Mt 16b-19 no es unitario en origen, y que el *logion* Mt 16, 19b es postpascual, como lo es Jn 20, 23.

La razón fundamental para considerar Mt 16, 16b-19 como no perteneciente originariamente a la escena de Cesarea de Filipo, donde Mateo y Marcos 8, 27 sitúan la confesión de Pedro, es que "dichos" tan importantes están ausentes de Mc y Lc tras la confesión de Pedro "Tú eres el Cristo". No es concebible que estos evangelistas hubieran omitido dichos tan importantes como Mt 16, 16b-19 si hubieran sido pieza de la escena de Cesarea de Filipo.

No hay, pues, dificultad, por el capítulo del lugar y tiempo de los "dichos", en admitir la identidad de Mt 16, 19; 18, 18 y Jn 20, 20.

La conclusión final de este largo discurso es que exegéticamente es aventurado y poco seguro basar la autoridad de la Iglesia de desatar los matrimonios en el dicho de Jesús: "Lo que atares en la tierra, será atado en los Cielos; lo que desatares en la tierra, será desatado en los Cielos" (Mt 16, 19).

Por lo mismo, y llegamos a la meta, no es seguro que las cláusulas exceptivas de Mateo, o el llamado privilegio paulino, o Mt 16, 19b autoricen a la Iglesia a disolver matrimonios válidos.

d) *Opiniones sobre la delegación del poder de disolver matrimonios.*

A. Tosato se pregunta si en el Nuevo Testamento existen excepciones a la indisolubilidad o, por lo menos, alguna limitación, en el sentido que una autoridad superior, delegada de Dios, pueda en algunos casos disolver el vínculo matrimonial. A esto responde: 1.º) no parece que Jesús haya previsto excepciones a tal indisolubilidad; 2.º) no parece que Jesús haya previsto delegaciones para una eventual disolución del matrimonio; 3.º) no parece que la Iglesia primitiva haya introducido excepciones a la indisolubilidad del matrimonio; 4.º) no parece que la Iglesia primitiva se haya arrogado el poder de disolver el vínculo matrimonial (100).

Los puntos 1.º, 3.º y 4.º los hemos ventilado en páginas anteriores. Respecto al punto 2.º, Tosato no cree, en conformidad con lo que hemos escrito, que Mt 16, 19 o Mt 18, 18, contengan una delegación otorgada a la Iglesia para

disolver el matrimonio. Dice: "Tal suposición parece insostenible. Cierto, que Jesús ha dado a la autoridad legítima de la Iglesia el poder, por decir así, de "desatar" (Mt 16, 19; 18, 18). Se puede pensar que tal poder comprende no sólo la *facultad de conceder el perdón* (101) y, consecuentemente, introducir al pecador en el consorcio de la comunidad cristiana, sino también la facultad de dirimir, según la revelación cristiana, las cuestiones que surgen en el campo de la fe y de la moral. En cambio, no se puede pensar que ello sea una especie de "delegación en blanco", con facultad de renegar de una verdad de fe o de razón, o de quebrantar una norma divina, proveniente ya de la revelación (y por tanto, de derecho positivo divino), ya de una verdad de razón (y por tanto, de derecho natural). Ahora bien, en el caso de la indisolubilidad del matrimonio, encontramos en las palabras de Jesús, ante todo, una norma de derecho positivo divino. Se prohíbe a los esposos disolver el matrimonio. Y nada se dice, aquí ni en ninguna otra parte del Nuevo Testamento, de una autoridad vicaria autorizada a disolverlo. Y aún encontramos mucho más. La norma positiva está motivada por la existencia de una idéntica norma de la naturaleza. La norma positiva se presenta, incluso, como la misma explicación de esa norma de la naturaleza. Los esposos no deben disolver el matrimonio porque, lejos de ser un simple contrato entre esposos, es un instituto divino, indisoluble en su misma estructura intrínseca desde la creación. ¿Existe una autoridad que pueda meter mano en norma semejante? El hombre no atente contra la naturaleza indisoluble del matrimonio (Mt 19, 6; Mc 10, 9). Este *hombre* son los esposos *y* cualquiera autoridad. Nótese, en confirmación de la norma en cuestión, que únicamente en esta luz puede comprenderse toda la fuerza de la argumentación aducida por los fariseos contra las palabras de

Jesús. 'Si el matrimonio, como dices tú, es por su naturaleza indisoluble, ¿cómo Moisés ha podido ordenarnos dar libelo de repudio y divorciar? ¿Se contradice acaso Dios a sí mismo? ¿Ha concedido Él declarar lícito, lo que desde siempre había establecido como ilícito?' Jesús en su respuesta niega que haya habido alguna vez una delegación de parte de Dios con poder de disolver los matrimonios indisolubles, en favor de una autoridad o en favor de los esposos" (102).

Tosato, pues, sin negar la potestad vicaria del Papa, rechaza que tenga delegación para disolver el matrimonio.

Naturalmente que el Papa tiene la potestad vicaria, ¿pero para poder disolver un matrimonio válido?

En la Escritura, como hemos visto, no aparece clara tal delegación. Recordemos para terminar que los poderes delegados a la Iglesia son, como los delegados a Pablo, "para la edificación y no para la destrucción" (2 Cor 10, 8).

A. Hortelano (*ob. cit.*, p. 176), relata la gran controversia que agitó el siglo XII acerca de lo que constituía la esencia del matrimonio: el consentimiento de los esposos, decían Pedro Lombardo y sus discípulos; la consumación del matrimonio sostenía el jurista de Bolonia, Graciano. Alejandro III (1159-1181) zanjó la cuestión afirmando que el matrimonio rato constituye en virtud del consentimiento de los esposos, verdadero matrimonio; pero que únicamente es totalmente indisoluble cuando es consumado.

A continuación Hortelano cita dos autores modernos que han defendido de diversa manera el poder del Papa de disolver hasta el matrimonio rato y consumado; uno de ellos, R. Charland, en 1966-67. "Y sin embargo —transcribimos del libro de Hortelano, p. 176— hoy ningún comentarista serio se atrevería a decir que Jesús da poder a la Iglesia para romper el vínculo matrimonial. De admitir ese poder, es evidente que no podemos contentarnos

con disolver los matrimonios ratos y no consumados. ¿Por qué precisamente poner ahí la frontera? ¿No sería mucho más razonable extender los límites hasta los matrimonios ratos y consumados? La consumación no podemos entenderla en un sentido meramente físico. Este biologismo de la moral.... está francamente superado. La sexualidad del hombre tiene valor, pero sólo en cuanto expresión de toda la persona." Cf. A. Mostaza, VM, p. 325.

¿Hay que ampliar los poderes de la Iglesia en orden a disolver los matrimonios? La respuesta de Laurentin y de Hortelano, que la recoge, es negativa: "Ni Dios ha podido dar ese poder a la Iglesia. Ni el mismo Dios podría hacer que un amor, que exige intrínsecamente ser un 'te quiero para siempre', pueda ser disuelto en virtud de una decisión jurídica. El amor es mucho más serio y profundo que todo eso" (*ob. cit.*, p. 178).

Lo cual equivale a afirmar que ni la exégesis bíblica ni la misma naturaleza del amor conyugal pone en manos de la Iglesia la llave del divorcio.

20. La Iglesia disuelve matrimonios.

Después de examinar la doctrina y práctica de la Iglesia, Martínez Cavero (103) concluye: "El matrimonio-sacramento consumado es indisoluble con indisolubilidad externa absoluta (= ni siquiera la Iglesia lo puede disolver). Las demás clases de matrimonios, sin excluir los matrimonios entre dos no bautizados, son indisolubles con indisolubilidad externa solamente relativa; son indisolubles, a no ser por intervención de la Iglesia y a base de justa causa. La autoridad civil o estatal carece en absoluto de potestad para disolver matrimonios".

Luis Vela a su vez afirma (104): "Bajo el aspecto puramente jurídico no parece posible admitir la ley de la

indisolubilidad matrimonial como absoluta. De suyo no lo es en el orden natural. Y en el orden positivo eclesiástico sólo el matrimonio rato (= sacramento) y en cuanto tal consumado sigue manteniéndose como indisoluble. No cabe duda de que la consumación añade firmeza al matrimonio simplemente rato, pero no tal, que le comunique una indemostrable indisolubilidad absoluta... Sólo el matrimonio rato o sacramental, y en cuanto tal consumado, permanece como extrínsecamente indisoluble (es decir, ni siquiera la Iglesia lo puede disolver)... Todas las demás figuras del matrimonio canónico son en la práctica disolubles".

Como se ve, el padre L. Vela no acaba de ver las razones de que el matrimonio-sacramento consumado sea incluso indisoluble para la Iglesia, siendo disoluble el matrimonio-sacramento no consumado. En la Semana de Teología de León, del verano 1977, flotó en el aire la misma hesitación. "Nuestra posición teórica —continúa L. Vela (105)— sería de suyo bastante más rigurosa que la de la práctica actual de la Iglesia, porque o admitimos desde el principio la indisolubilidad del matrimonio sin más, de todo matrimonio, o jurídicamente no encontramos razones convincentes en favor de la sola indisolubilidad extrínseca del rato y consumado."

La razón, convenza o no, de la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado es que representa, como ninguno otro, la unión absolutamente indisoluble de Cristo y la Iglesia, según Ef 5, 32. Pero todo matrimonio entre cristianos, todo matrimonio-sacramento, ¿no significa esa absoluta unión entre Cristo y su Iglesia? ¿Es más importante la unión carnal, fecunda o infecunda, con amor o sin él, que la entrega interpersonal amorosa de por vida, aunque no haya unión carnal?

Con el pie en uno u otro estribo, lo cierto es que la Iglesia se ha mantenido y se mantiene firme en la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado: "Tenemos por cierto, llega a afirmar Martínez Cavero (106), que la indisolubilidad externa del matrimonio-sacramento consumado, si no es dogma de fe, es algo bastante próximo a ello. Tal indisolubilidad no ha sido objeto de ningún acto magistral solemne o definitorio, ni del Romano Pontífice ni de ningún Concilio ecuménico. Pero la trayectoria de los hechos y enseñanzas del Magisterio eclesiástico, antes aludidos, constituye un magisterio verdaderamente *ordinario y universal* de la Iglesia; lo cual es suficiente para que algo sea objeto de fe divina y católica según el Concilio Vaticano I".

El matrimonio simplemente sacramento es disoluble según el canon 1119: "El matrimonio no consumado entre bautizados, o entre una parte bautizada y otra que no lo está, se disuelve, tanto por disposición del derecho en virtud de la profesión religiosa solemne, como por dispensa concedida por la Santa Sede Apostólica con causa justa, a ruego de ambas partes, o de una de ellas, sin que la otra se oponga".

Ese matrimonio rato y no consumado es matrimonio verdadero y verdadero sacramento. "Ninguna de las razones jurídicas que se alegan para demostrar la disolubilidad de este sacramento nos convencen", dice L. Vela (107).

Nótese que el canon 1119 dice disoluble el matrimonio entre persona bautizada y no bautizada, matrimonio que, según doctrina común, no es sacramento, porque sólo es sacramento el matrimonio de dos personas bautizadas o de aquellos casados que, permaneciendo el vínculo matrimonial, se bautizan (108).

Naturalmente, dado que el sacramento añade especial firmeza al matrimonio, es más indisoluble el matrimonio rato o sacramento que el matrimonio que no es sacramento.

El matrimonio rato, no consumado, empezó a ser disuelto por profesión religiosa desde el siglo XII, y por dispensa pontificia desde el siglo XV.

Después de la promulgación del Derecho canónico, empezaron a ser disueltos por el Papa matrimonios consumados entre parte católica bautizada y parte pagana sin dispensa del impedimento de disparidad de culto (desde 1924) y con dispensa de tal disparidad (desde 1946). "Los casos de disolución, que comienzan con Pio XI, se hacen frecuentes con Pío XII, quien accede a la disolución o por favorecer a la parte pagana, que pide bautizarse (y que ha consumado el matrimonio antes, no después, del bautismo) a la verdadera fe; ambas partes viven en concubinato que no podrían legitimar sin la disolución del vínculo anterior" (109).

La disolución de matrimonios contraídos y consumados en la infidelidad, se disuelven si uno de los cónyuges se hace cristiano y el otro no quiere vivir en paz y sin contumelia del Creador. Es lo que se llama privilegio paulino, y tal disolución se practica ya desde el siglo VIII.

La disolución más novedosa y reciente es la del matrimonio entre infieles válido y consumado, sin que ninguno de los cónyuges se convierta al cristianismo ni reciba el bautismo. Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI han disuelto matrimonios legítimos, consumados, de cónyuges no bautizados y que no se iban a bautizar. Se trata de casos en que una persona católica o pagana que desea bautizarse, está unida civilmente a un cónyuge casado legítimamente con otra persona de la cual se ha separado por sentencia de divorcio. En este caso, para favorecer a la persona

católica o pagana que desea bautizarse, para favorecer a esos que en realidad viven en concubinato, pues están y continúan estando legítimamente casados con su primera pareja a pesar del divorcio, la Santa Sede disuelve ese primer matrimonio legítimo de paganos "en favor de la fe" de ese católico o de ese pagano que quiere bautizarse (110).

"Todas las disoluciones de matrimonios entre no bautizados, realizadas por los citados Pontífices, fueron para que una persona *católica* pudiera contraer matrimonio con alguno de los cónyuges (casado legítimamente con otro) no bautizado. Pero a tenor de lo anteriormente expuesto, no vemos dificultad alguna *teórica* o *doctrinal* en afirmar que el Romano Pontífice podría disolver tales matrimonios (válidos de paganos) para que un *bautizado acatólico* contrajera matrimonio con alguno de los cónyuges no bautizado. Ni en afirmar, del mismo modo, que el Romano Pontífice podría disolver tales matrimonios por *otras* justas causas, esto es, distintas de la celebración de un nuevo matrimonio" (111).

Como se ve la Iglesia ha disuelto y continúa disolviendo matrimonios válidos de bautizados y de no bautizados, matrimonios que son sacramento y matrimonios que no lo son. Cf. A. Mostaza, VM, pp. 305-370.

Sólo el matrimonio válido rato y consumado no se puede disolver por ninguna potestad humana y por ninguna causa, fuera de la muerte según reza el canon 1118 del Derecho canónico vigente.

¿En qué autoridad se basa la Iglesia para disolver esos matrimonios válidos, ya naturales, ya sacramentales?

Hoy se responde que en virtud de la *potestas vicaria,* del poder que compete al Romano Pontífice como Vicario de Cristo, como administrador de las llaves del Reino de Dios; cf. U. Navarrete, VM, pp. 240-300; pp. 302-304.

Nadie puede negar que el Papa sea el Vicario de Cristo y que le competan poderes sobre cristianos y no cristianos por esa vicaría del Señor de la creación. Lo que conviene estudiar mejor en orden a un ordenamiento eclesiástico matrimonial futuro es si la exégesis actual de los textos matrimoniales bíblicos del Viejo y Nuevo Testamento aconseja abrir menos o cerrar más las puertas de la disolución del matrimonio. La exégesis ofrecida en este libro se inclina por una mayor indisolubilidad del vínculo matrimonial, dejando, eso sí, la puerta abierta a la tolerancia —mera tolerancia—, del divorcio, si es que lo requiere el bien común de la sociedad para evitar mayores males, supuesto que la tolerancia civil del divorcio no sea, como muchos creen, el mayor mal.

21. El matrimonio cristiano goza de una especial indisolubilidad.

El canon 1013, 2, señala que las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que gozan, en el matrimonio cristiano, de una peculiar firmeza por razón del sacramento.

Supone que todo matrimonio entre cristianos es sacramento. Lo afirma el canon 1012, 1: Cristo el Señor levantó a dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre los bautizados; 2: Por lo cual no puede existir entre los bautizados contrato matrimonial válido que no sea, por lo mismo, sacramento.

Hoy hay bastantes teólogos que no aceptan como concluyente que Cristo haya levantado a sacramento todo contrato matrimonial de sus seguidores (112).

Un buen trabajo de teología histórica de E. Pérez demuestra que durante los siglos XIV a XVI la cuestión de la inseparabilidad del contrato matrimonial y del sacramento era cuestión debatida; por ejemplo, el matrimonio por

procurador, los matrimonios clandestinos no hechos "a la faz de la Iglesia", eran considerados por muchos teólogos como contratos válidos pero no sacramentos. En los tres siglos estudiados por E. Pérez es claro que no fue verdad incontrovertible e incontrovertida que todo matrimonio entre cristianos es sacramento (113).

Hoy día no nos duele el problema que a esos teólogos desazonaba: los matrimonios clandestinos. Pero nos preocupa el problema de matrimonios celebrados por católicos delante de la Iglesia sin verdadera fe: ¿Qué valor tienen estos matrimonios?; y el problema de los matrimonios de católicos que se casan por lo civil, por no tener fe en el matrimonio de la Iglesia: ¿son matrimonios forzosamente inválidos?

Tenemos, pues, delante otros problemas que exigen una respuesta teológica.

Si ésta fuera que esos matrimonios sin verdadera fe en la Iglesia son inválidos, o que esos matrimonios civiles de católicos son matrimonios válidos, pero no sacramento, el problema de su indisolubilidad quedaría reducido a una nulidad o quedaría rebajado al plano de los matrimonios válidos naturales (114) y a su correspondiente indisolubilidad; y la pastoral de tales matrimonios no se habría de regir por normas de concubinato que ahora rigen.

22. Normas sensatas de un prelado español para la reforma del derecho matrimonial en la España de hoy.

Las transcribimos textualmente de la Conferencia citada del Obispo de Sigüenza-Guadalajara, Dr. L. Castán Lacoma:

"Actualmente hay una tendencia a introducir el matrimonio civil, y esto por doble partida: por una parte, en

virtud de las orientaciones de algunos que se llaman pastoralistas; por otra parte, por la presión de las tendencias laicistas, secularistas y permisivistas de ciertos sectores políticos.

"Los escrupulosos pastoralistas a que he aludido dicen: hay algunos cristianos que llevan una vida tan lánguida de fe que apenas se puede decir que sean cristianos y, para éstos, es mejor un matrimonio que no sea sacramento, que no les comprometa tanto. Por eso quisieran encontrar una vía media: un matrimonio válido, no sacramental. Esta solución ni la han encontrado ni parece se pueda encontrar mientras la Iglesia no cambie su doctrina.

"Lo que sería factible es que la Iglesia, en estos casos y para estas personas, concediera bien la dispensa de la forma litúrgica, es decir, de las ceremonias religiosas que acompañan y encuadran la celebración canónica del matrimonio cristiano, ceremonias cuya razón y sentido no entienden y cuya aceptación les puede costar, o bien, en casos más extremos, la dispensa de la forma canónica misma, con la cual su matrimonio, legítimamente contraído con las formalidades civiles solamente y supuesta la aceptación por los contrayentes de los fines y de las propiedades esenciales del mismo, sería, también ante la Iglesia, plenamente válido y, al mismo tiempo, verdadero y válido sacramento. La Iglesia, absolutamente hablando, podría conceder esta última dispensa sin exigir a los contrayentes un acto explícito de apostasía formal.

"La segunda tendencia pro matrimonial civil es la que nace de los movimientos secularistas, laicistas y permisivistas. Dicen: la sociedad civil es totalmente autónoma y no tiene por qué depender para nada de la Iglesia.

"¿Qué responder? La sociedad civil tiene que admitir las cosas como son. Y si en una nación, como sucede en España, hay un número innumerable (permitidme la para-

doja) de bautizados, que practican su fe, o por lo menos no han abjurado de ella, el Estado no tiene motivos para dejar de reconocer este hecho: y el mismo principio de libertad religiosa, a que tantas veces se acude y que tantas veces se invoca, exige que el Estado respete ese derecho de los fieles a contraer matrimonio según las exigencias de su fe. Entonces la potestad civil debe permitir el ejercicio de ese derecho y debe reconocer los efectos jurídicos que para la sociedad se deriven de ese hecho del matrimonio canónico.

"Lo sensato en esta materia sería lo siguiente. *Primero:* establecer y exigir el matrimonio civil, uno e indisoluble, para las personas no bautizadas que no pertenecen a ningún grupo religioso organizado. *Segundo:* respetar el derecho de todas las personas que profesan una religión propia y oficialmente reconocida, sea la católica, sea simplemente cristiana o no cristiana, a contraer y celebrar el matrimonio según el rito de su propia religión; reconociendo plena validez civil al mismo y a todos los efectos civiles que de él se derivan; especialmente en lo que se refiere a la legitimidad de los hijos y a los derechos consiguientes a la misma. *Tercero:* exigir el matrimonio civil a todas las personas, bautizadas o no bautizadas, en cuya comunidad o confesión religiosa no exista, o no se exija para la validez, una determinada forma legal de celebración del mismo. *Cuarto:* admitir al matrimonio civil a los bautizados en la Iglesia Católica que hayan obtenido de la misma la dispensa de la forma canónica, si un día la Iglesia accede a esta concesión. *Quinto:* el matrimonio meramente civil contraído por personas bautizadas en la Iglesia Católica sin dispensa de la forma canónica, es para la Iglesia un concubinato; civilmente legalizado, pero concubinato.

"Si, en virtud de su falta de formación o de su falta de fe, estas personas contraen de buena fe matrimonio

meramente civil, como puede suceder en aquellos países cuya legislación matrimonial no tiene en cuenta para nada la condición religiosa de los ciudadanos, y suponiendo que el caso no esté enmarcado en las normas que regulan la forma canónica extraordinaria de su celebración, podemos, tal vez, decir de ellas que se encuentran en un estado parecido al de dos católicos cuyo matrimonio, legítimamente celebrado ante la Iglesia, sea nulo en virtud de un impedimento dirimente oculto."

NOTAS

(1) La palabra *gĕbar* en arameo puede tener el significado de *ish* hebreo, cf. A. DÍEZ MACHO, *La Historicidad de los evangelios de la Infancia...*, Colección "Santiago Apóstol", Madrid (1977), p. 42; A. SPERBER, *The Bible in Aramaic,* IV B, pp. 159 s. El texto y estructura de Mc 10, 2-13 véase estudiado por R. TREVIJANO, "Matrimonio y divorcio en Mc 10, 2-12 y par.", *Burgense* 18 (1977), pp. 114-119.

(2) P. BENOIT - E. M. BOISMARD, *Synopse des Quatre Évangiles,* II, París (1972), p. 307.

(3) G. DEL OLMO, "La imagen de la pareja y del matrimonio en la Sagrada Escritura", *Iglesia viva* 64/65 (1976), p. 375: "Sería un nuevo legalismo entender esta palabra como una 'nueva Ley' y no, más bien, como el redescubrimiento y reafirmación de un sentido ya conocido en la Biblia y que el judaísmo escolástico no quiere actualizar en la línea profético-sapiencial, que es en realidad la norma común ya...". P. 376: "Este carácter 'ideal' programático del pensamiento de Jesús fue pronto reconocido por la primitiva comunidad, que a la hora de hacerlo norma de conducta personal y social, se vio obligada a 'matizar' su absolutez suprajurídica, excluyendo algún caso (Mt 5, 32; 19, 9) o descubriendo la excepcionalidad de la fe y libertad cristiana por encima de la realidad creacional, con todas las características de un repudio (1 Cor 7, 10-16)". Del Olmo hace coro con otros autores: A. M. AMBROSIC, "Indissolubility of Marriage in the New Testament. Law or Ideal?", *Studia Canonica* 6 (1972), pp. 269-288; W. J. HARRINGTON, "The New Testament and Divorce", *Irish Theological Quarterly*

39 (1972), pp. 178-188; véase la convincente crítica de esta opinión en S. MUÑOZ IGLESIAS, "Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura", *Roca Viva* 10 (1977), pp. 406 ss. Ciertos comentaristas, como Maldonado en el siglo XVI, y teólogos, como Perrone y Palmieri en el siglo XIX, han sostenido que "la unidad e indisolubilidad del matrimonio no deben considerarse como preceptos de derecho natural en sentido estricto, por lo que no se necesita dispensa de Dios para vulnerarlas. Decían que la unidad e indisolubilidad eran las condiciones ideales, pero no tan imprescindibles que no pueda ser moralmente permisible, *en ciertas circunstancias,* una conducta opuesta" (BERNHARD HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Barcelona [1966], pp. 314 s.). Häring se opone a estas ideas y añade que "la permisión del divorcio es contraria a las ideas de los teólogos católicos, que han afirmado siempre unánimemente que la indisolubilidad del matrimonio es un principio esencial de derecho moral natural" (*ob. cit.,* p. 315); cf. también *ob. cit.,* p. 318, cf. A. MOSTAZA, VM, pp. 305-313.

En la mencionada y descartada opinión, así como en la división de leyes primarias y secundarias de derecho natural, ha influido en gran medida una exégesis arcaica, hoy no aceptada, que la poligamia y el divorcio fueron "autorizados" por Dios en el Antiguo Testamento. Ya hemos visto que, según la exégesis contemporánea, estos, como otros malos usos reglamentados en la Biblia, son ejemplo de "tolerancia" bíblica de males, no de autorización.

(4) 2.ª ed., Londres (1969); ed. castellana abreviada; W. D. DAVIES, *El Sermón de La Montaña,* Madrid (1975).

(5) TB *Ḥullin* 90b.

(6) Cf. A. DÍEZ MACHO, "Paralelismo..., hipérbole, incepción y transición". *Sefarad* 10 (1950), pp. 153-156.

(7) Lit. el semitismo "esta palabra".

(8) Cf. B. COHEN, "Betrothal in Jewish and Roman Law", en *Jewish and Roman Law,* New York (1966), p. 366, nota 318.

(9) Cf. Las siete leyes noáquicas en TB *Sanhedrin* 56a; cf. AHARÓN HA-LEVÍ, *Séfer ha-jinnuk,* Jerusalén (1846), p. 380.

(10) TB *Sanhedrin* 58a.

(11) B. COHEN, *ob. cit.,* p. 340.

(12) Cf. *Bereshit Rabba* 18, 5.

(13) TB *Sanhedrin* 57a; cf. B. COHEN, "Concerning Divorce in Jewish and Roman Law", en *Jewish and Roman Law,* p. 379.

(14) B. COHEN, *ibid.,* p. 380.

(15) Parece que por el tenor del cap. 18 de Lev., Mateo o su Escuela incluyeron todos los incestos allí detallados en obligaciones comunes a judíos y gentiles: obligaciones generales, como las leyes noáquicas.

(16) Cf. *Sifra,* ed. Weiss, f. 85 d.

(17) *Synopse...,* II, p. 308.

(18) Cf. L. BLAU, *Die Jüdische Ehescheidung und der Jüdische Scheidebrief,* Budapest (1911), p. 76.

(19) Cf. A. VARGAS-MACHUCA, "Casos de divorcio en San Mateo", *Estudios Eclesiásticos* 50 (1975), pp. 42 s.

(20) AHARÓN HA-LEVÍ, *Séfer ha-jinnuk,* p. 380.

(21) Cf. A. VARGAS-MACHUCA, *art. cit.,* p. 45 y p. 39, nota 142.

(22) El asunto no está claro; cf. L. DÍEZ MERINO, "El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental", *Liber annuus St. Biblici Franciscani* 26 (1976), pp. 70-72; 84-85; 109-115; 118-120, cf. nota 156 de la II.ª Parte de este libro.

(23) LUIS VELA, "Indisolubilidad del matrimonio y divorcio", *Razón y Fe,* n.º 877 (1971), p. 190: "La explicación clásica (de las cláusulas exceptivas de Mateo) parte de San Agustín; defiende sólo la disolución imperfecta; ha sido comunísima entre los teólogos y todavía sigue siendo la preferida de algunos contemporáneos, vg. J. Dupont". DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile,* Bruselas (1959), es uno de los defensores de la exégesis católica tradicional. He aquí sus conlusiones: "a) ¿Está permitido el divorcio? El matrimonio instituido por el Creador es indisoluble; el matrimonio es indisoluble (respuesta a los fariseos); b) Efectos del divorcio. El divorcio no disuelve el matrimonio; un matrimonio contraído por una persona divorciada sería adulterio (explicación dada a los discípulos); c) ¿El divorcio está siempre prohibido? En caso de "mala conducta" *(inconduite),* el marido puede repudiar a su mujer sin incurrir la responsabilidad del adulterio, que ella cometería volviéndose a casar (Mt 5, 32), por lo mismo que ella no puede volverse a casar sin cometer adulterio (Mt 19, 9). La excepción consentida respecto a a), no constituye excepción respecto a b). La Ley nueva no admite el divorcio en el sentido normal del término"; es decir, no admite el divorcio vincular (*Ibid.,* p. 157).

R. TREVIJANO (*art. cit.,* p. 133) reduce la multiplicidad de explicaciones de las cláusulas exceptivas de Mateo esencialmente a dos: 1), la de los que ven en estas cláusulas una autorización para el divorcio en el sentido pleno de la palabra, o sea, con posibilidad de nuevas nupcias; 2), los que, aun admitiendo divorcios aparentes, se atienen plenamente al principio de la indisolubilidad.

Entre los que defienden que las clásulas incluyen un divorcio verdadero se cuenta: J. SICKENBERGER, "Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium", ThQ 123 (1942), pp. 200-203: son cláusulas exceptuantes *para judíos,* es decir, los judíos se pueden divorciar por adulterio. U. NEMBACH, "Ehescheidung nach alt-

testamentlichen und jüdischen Recht", ThZ 26 (1970), pp. 169-171, opina lo mismo: Jesús se dirige a los judíos para quienes *era obligado* el divorcio por adulterio.

A. SAND, "Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31-32 und 19, 3-9", MThZ 20 (1969), pp. 127-129, entiende las cláusulas exceptuantes como una excepción *judeocristiana en caso de "prostitución"* en sentido estricto (*porneia,* en sentido griego). La misma concesión, divorcio por lujuria de una de las partes, habría dado pie a los judeocristianos para permitir el divorcio perfecto, una excepción a la ley general del Señor, según G. SCHNEIDER, "Jesus Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments", TrThZ 80 (1971), pp. 86-87. G. GIAVINI, "Nuove e vecchie vie per la lettura delle clausule di Mt sul divorzio", ScuolC 99 (1971), pp. 88-93: los duros de corazón pueden divorciarse *por adulterio.* Véanse éstas y otras explicaciones A. M. DUBARLE, J. MOINGT, L. SABOURIN, T. STRAMARE (divorcio por razones de fe), A. MAHONEY, en TREVIJANO, *art. cit.,* pp. 133-136. No es necesario refutar todas estas extrañas explicaciones de las cláusulas exceptivas, que admiten por una u otra causa la disolución perfecta del vínculo matrimonial. Véase en la misma fuente una refutación somera. En el transcurso de este libro se les irá quitando, sin mencionarlas, el fundamento en que se apoyan.

Las únicas explicaciones que nos merecen respeto son las que respetan plenamente el principio de la indisolubilidad.

(24) L. VELA, *art. cit.,* p. 191; cf. C. PUJOL, VM, 397.401.405s.

(25) G. PELLAND, "De contextu canonis tridentini et argumento traditionis de divortio", *Periodica* 63 (1974), p. 414 citado por S. MUÑOZ IGLESIAS, *El divorcio.* Cara y Cruz, Madrid (1975), p. 47; cf. N. VAN DER WAL, "Evolución histórica del matrimonio", *Concilium,* n.º 55 (1970), pp. 236-242.

(26) MUÑOZ IGLESIAS, *ob. cit.,* pp. 47s.

(27) *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching,* New York (1967); V. J. POSPISHILL, *Divorcio y nuevo matrimonio,* Buenos Aires (1969); cf. C. PUJOL, VM, pp. 400s.

(28) *L'Église primitive face au divorce.* París (1971).

(29) MUÑOZ IGLESIAS, *ob. cit.,* p. 43; cf. CROUZEL, VM, pp. 62-116.

(30) MUÑOZ IGLESIAS, *ob. cit.,* p. 44.

(31) MUÑOZ IGLESIAS, *ob. cit.,* pp. 44 ss.; cf. textos de Orígenes (*Comm. in Mattheum,* PG 14, 23), S. Basilio (Ep. 188, 9; PG 32, 677), Epigenio (PG 41, 1024), Tertuliano (*Adversus Marcionem* 1, 4; PL 2, 442-443), en A. HORTELANO, *ob. cit.,* pp. 165 s.

(32) *Divorcio y nuevo matrimonio,* Estella (1971).

(33) Cf. MIRET MAGDALENA-MUÑOZ IGLESIAS, *El divorcio,* Cara y Cruz, Madrid (1975), pp. 36-46; 58-64. Cf. la breve historia del divorcio en A. HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas,* pp. 165-171; cf. A. GARCÍA, VM, pp. 126-164.

(34) Hasta aquí POSPISHILL citado en MIRET MAGDALENA, *ob. cit.,* p. 44.

(35) Cf. Levy, *Römische Ehescheidung,* p. 106, nota 6, cit. en B. COHEN "Jewish and Roman Law", *ob. cit.,* I, p. 394, nota 83; cf. el léxico de BAUER-ARNDT-GINGRICH, *joridso,* pasivo: frecuentemente en los papiros refiriéndose a contratos matrimoniales: separarse o ser separado por divorcio.

R. TREVIJANO, *art. cit.,* p. 141 no cree que las cláusulas exceptivas de Mateo sean "una excepción que abre la puerta a una posibilidad de divorcio". Antes refiere diversas explicaciones de las cláusulas exceptuantes, de autores que permiten el divorcio *sin nueva boda:* J. DUPONT (cf. nota 23), A QUACQUARELLI (*VetChr* 6 [1969], pp. 10-12; p. 22), W. RORDORF, (JEH 20 [1969], p. 197), D. L. DUNGAN (*The Sayings of Jesus in the Churches of Paul,* Oxford [1971], pp. 109-115).

(36) Cf. K. RITZER, "El derecho profano y el matrimonio", *Concilium* n.º 55 (1970), p. 229.

(37) Aquí, 1 Cor 7, 12-15, se trata del matrimonio entre paganos; el verdadero matrimonio es "en el Señor" (1 Cor 7, 39); el matrimonio de 1 Cor 7, 12-15 se convierte en mixto una vez que un cónyuge se ha convertido al cristianismo. Aunque Pablo aconseja al cónyuge bautizado que no se separe, por el deber misionero de convertir a la parte pagana, autoriza el divorcio perfecto, con posibilidad de nuevas nupcias al cristiano, si la pareja no quiere vivir en paz; cfr. R. VOELTZEL, *ob. cit.,* pp. 85-89

(38) Cf. AHARÓN HA-LEVÍ, *Séfer ha-jinnuk,* p. 380.

(39) Cf. VARGAS-MACHUCA, *art. cit.,* pp. 16 s., citando a H. Crouzel.

(40) A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo anticho e nel nuovo Testamento,* Roma (1976), pp. 46 s. Véase en R. TREVIJANO, *art. cit.,* pp. 143-146, una selva de interpretaciones de 1 Cor 7, 12-15; él cree (VM, 55s.) que no trata de disolución vincular.

La historia del privilegio paulino la describe A. HORTELANO (*El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas,* pp. 172 s.) de esta manera: "¿Permite con esto san Pablo volverse a casar a los creyentes separados de los no creyentes por motivo de paz? Este principio de san Pablo ha sido considerado por la Iglesia como un verdadero privilegio que permite a la parte creyente separada, volverse a casar. Es el famoso privilegio paulino. Influenciados por esta actitud de la Iglesia oficial, muchos exe-

getas, teólogos y canonistas, han visto en el texto de san Pablo una verdadera excepción a la indisolubilidad matrimonial. Pero resulta extraño el silencio de los santos Padres a este respecto, cuando, en cambio, discutieron apasionadamente a propósito de los incisos de Mateo, como vimos anteriormente. Como dice Adnés, hasta el siglo VIII, no se encuentran en la tradición sino tres autores que hacen alusión claramente al privilegio paulino. Lo entienden como una excepción a la indisolubilidad y permiten por eso volverse a casar a la parte creyente abandonada. Son el Ambrosiaster, en el siglo IV, y el penitencial de Teodoro de Canterbury en el siglo VII u VIII. Pero, como es sabido, estos dos autores son francamente laxos en materia de indisolubilidad matrimonial. El tercero, que responde negativamente, es san Agustín. Permite la separación de los cónyuges, pero no unas nuevas nupcias".

"Pero entonces se produce un hecho sorprendente. Cortados de la tradición griega por causa del cisma de oriente e impresionados más por el aplomo del Ambrosiaster —que creen ser el mismo san Ambrosio— que por san Agustín, a pesar de la enorme autoridad de este último, los teólogos y juristas medievales llegan a pensar que Pablo permite verdaderamente el divorcio en este caso. En el siglo IX Hincmaro de Reims resiste todavía. Pero poco a poco el privilegio paulino se introduce en la legislación de la Iglesia de occidente hasta que el papa Inocencio III le da definitivamente carta de ciudadanía. Actualmente la mayor parte de los teólogos y canonistas, siguen interpretando de este modo el pensamiento de san Pablo". Cf. U. NAVARRETE, VM, pp. 240-304.

HORTELANO cita a P. Hoffman y a E. Schillebeecks, y prosigue:

"Sin embargo hay muchos comentaristas que empiezan a dudar seriamente que tal sea el pensamiento de san Pablo. Por ejemplo, R. SCHNACKENBURG, quien cambió de parecer en la segunda edición alemana de su obra *El testimonio moral del Nuevo Testamento*". B. HÄRING, *ob. cit.*, pp. 325, no tiene en cuenta que el privilegio paulino no parece ser permisión de divorcio perfecto, como él lo entiende.

A continuación Hortelano habla de la presión de canonistas americanos sobre Pío XII para disolver matrimonios prescindiendo de si la parte no creyente quería o no vivir pacíficamente, y cita las palabras de Pío XII a la Rota Romana, el 3 oct., 1941: "Los otros matrimonios (fuera del rato y consumado), aunque intrínsecamente indisolubles, no tienen, sin embargo, una indisolubilidad absoluta, sino, dados ciertos presupuestos necesarios (si quiera se trate, como es sabido, de casos relativamente raros), pueden ser disueltos —aun prescindiendo del privilegio paulino— por el poder del romano pontífice en virtud de su poder ministerial". "La decisión del Papa —continúa Hortelano— encontró tal oposición en los medios de la jurisprudencia que el decano de la Rota se negó a registrar tales casos de disolución hasta la muerte del Papa. En cambio, los juristas norteamericanos, animados por esta apertura del Papa, comenzaron a hacer propuestas más y más avanzadas", vg., la disolución por el Papa del matrimonio de cristianos sólo sociológicamente bautizados.

(41) L. BLAU, *Die Ehescheidung...*, p. 62 s. En este texto, Rom 7, 2-3, efectivamente se habla de que, muerto el marido, cesa la Ley de Moisés, que obligaba a la indisolubilidad (Gen 1, 27; 2, 24); por tanto, la mujer puede contraer nuevas nupcias con otro hombre, como dice 1 Cor 7, 39, y recomienda 1 Tim 5, 14, a viudas jóvenes. Sin embargo, lo que Pablo quiere expresar con este preámbulo de Rom 7, 2-3, es que muerta la Ley de Moisés, al morir Cristo, el cristiano representado por la mujer viuda, se casa con Jesucristo resucitado. Lo que prueba, una vez más, que el matrimonio, tipo de Cristo-Iglesia, es indisoluble; cf. R. VOELTZEL, *ob. cit.*, pp. 75-82. Lo que no parece exegéticamente fundado en Rom 7, 2-3, es disolver el matrimonio por profesión religiosa, considerando a ésta como una muerte. Si este tipo de muerte fuera razón válida de disolución, entonces la Iglesia podría disolver el matrimonio de locos, de cónyuges civilmente muertos (por prisión perpetua, etc.).

(42) Cf. A. TOSATO, *ob. cit.*, pp. 82-89.

(43) Cf. AHARÓN HA-LEVÍ, *Séfer ha-jinnuk*, p. 381.

(44) Cf. M. R. LEHMAN, "Gen 2, 24 as the Basis for Divorce in Halakhah and the New Testament", ZATW 72 (1960), pp. 265. Según Lehman, Jesús en Mt 19, 3-9 echa en cara a los fariseos que los noáquidas judíos entendieron mejor el precepto divino que ellos; y después adoptaría la opinión de los shammaítas, que el matrimonio es indisoluble excepto por adulterio *(ᶜerwat dabar);* en cambio Pablo en 1 Cor 7, tratando con cristianos gentiles les aplicaría la ley de los noáquidas y por eso prohíbe a los casados divorciarse, *ibíd.*, p. 266.

(45) A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia*, I, Roma (1933), p. 149.

(46) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, "La ley natural según Santo Tomás de Aquino", *Verbo*, núms. 135-36 (1975), p. 669.

(47) I, II q. 94, ad. 5; J. VALLET, *art. cit.*, p. 659.

(48) *Summa contra Gentes*, III, cap. 122 ss.; J. VALLET, *art. cit.*, p. 660.

(48*) BERNHARD HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Barcelona (1966), pp. 313 s.

(49) II, II, q. 60, art. 5, ad 1; q. 57, art. 2 ad 2; J. VALLET, *art. cit.*, p. 666.

(50) I, II, q. 91 art. 4; la ley humana no puede prohibir todas las cosas que prohíbe la ley natural, I, II, q. 96, art. 2, ad 3; J. VALLET, *art. cit.* pp. 674 ss.

(51) I, II, q. 93, art. 3, ad 3. J. VALLET, *art. cit.*, p. 677.

(52) I, II, q. 94, art. 6, respondeo. A. HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas,* Salamanca (1974), p. 158, se muestra partidario del divorcio *jurídico* que "lo único que pretende es no obligar con las leyes, y, últimamente, con la policía a la indisolubilidad". [Esta argumentación valdría para no obligar con leyes a no robar, etc.]. Este autor considera el divorcio jurídico como irreversible y cita las excepciones de España, Irlanda y Andorra. Viene a considerar la indisolubilidad como obligación de conciencias maduras, que no deben necesitar la presión de la ley externa *(ibidem).*

(53) También en el asunto del aborto el publicista Miret Magdalena quiere sacar a España de su subdesarrollo (!) moral y levantarla a nivel europeo; cf. *Triunfo* 32 (1977) n.º 770, p. 49.

(54) J. MARTÍNEZ DE LAHIDALGA, "Indisolubilidad del matrimonio y divorcio civil: una triple perspectiva", *Matrimonio civil y canónico,* Madrid (1977), p. 94. A. HORTELANO, *ob. cit.,* describe los tres componentes fundamentales del amor conyugal: sexualidad, amistad (pp. 39-50), publicidad; de esencia del amor de amistad es la entrega mutua, total y para siempre del yo profundo: darse y fundirse el yo y tú para siempre.

(55) M. MARTÍNEZ CAVERO, "Indisolubilidad matrimonial y ley natural", *Sal Terrae,* 58 (1970), p. 795; cf. la bella Conferencia de L. CASTÁN LACOMA, "Matrimonio civil y matrimonio canónico" del 14-IV-1977, en el Palacio del Infantado de Guadalajara, en la que el ilustre Obispo trata del matrimonio y su indisolubilidad como exigencia de ley natural (Separata, pp. 4-7).

(56) Denz 2235, nota 2 y 3.

(57) Denz 2235 y 2250.

(58) Véanse estos textos recogidos en *Palabra* n.º 141, mayo 1977, pp. 16 s. Véase VM, pp. 516-518; 521s.; 523-530.

(59) Cf. J. M. DE LAHIDALGA, "La indisolubilidad absoluta del matrimonio consumado no es una exigencia del derecho natural: doctrina de Sánchez", *Lumen,* 21 (1972), pp. 303-327; *Idem,* "Las raíces de la indisolubilidad absoluta del matrimonio en el pensamiento de Sánchez", *Lumen* 22 (1973), pp. 113-140. L. CASTÁN LACOMA, *loc. cit.,* p. 7 s., nota 10, dice: "Al matrimonio, tanto canónico como meramente natural, le compete no sólo una cierta "estabilidad" —frase poco clara que hoy se ha puesto de moda— sino la estabilidad plena de la indisolubilidad, bien que ello sea solamente exigencia de lo que los jusnaturalistas clásicos llaman preceptos secundarios de la Ley Natural".

(60) DE LAHIDALGA, "Indisolubilidad del matrimonio...", p. 96. B. HÄRING (*ob. cit.,* p. 324) afirma por una parte que la indisolubilidad del matrimonio es de ley natural: "Efectivamente corresponde a la naturaleza fundamental del verdadero amor conyugal la promesa y la esperanza de una fidelidad permanente. Incluso desde el punto de vista meramente natural, está implícita en el consentimiento de los contrayentes la voluntad de una fidelidad irrevocable". Sin embargo, pregunta si en el orden natural, teniendo en cuenta la debilidad humana, pueden darse excepciones, como en el caso del nuevo casamiento del cónyuge inocente separado. "La mayoría de los pueblos no cristianos —dice— no ven inmediatamente en este nuevo casamiento una absoluta oposición a la moral. Desde el punto de vista de la razón iluminada por la revelación (pero *no solamente* basándose en la revelación sobrenatural), pueden presentarse argumentos muy bien fundamentados en favor de la absoluta indisolubilidad del matrimonio. Escribe V. Cathrein a este propósito: 'No obstante creemos que también basándose en el derecho natural, es imperativo declararse decididamente en favor de la indisolubilidad del matrimonio. Es suficiente reconocer que el matrimonio debe durar toda la vida en la generalidad de los casos, para deducir que debe establecerse su indisolubilidad en todos los casos, sin excepción, puesto que ésta es la única manera de asegurar debidamente su carácter perpetuo'. Argumentos análogos expone Leclercq: 'Si se acepta el divorcio en algunos casos, es imposible limitarlo después a situaciones extremas, en las que pueda parecer claramente justificado. La historia confirma la regla que un sociólogo contemporáneo (P. Méline) expone así: la mera posibilidad de cambiar es suficiente para provocar el cambio'..." (*ob. cit.,* p. 325). A continuación Häring reconoce que el cristiano está en situación más ventajosa para, a la luz de la fe, ver con claridad esta exigencia de derecho natural; pero el que está fuera de la ley, tiene dificultades para ver esa indisolubilidad absoluta, y el propio Häring justifica un tanto esa dificultad admitiendo en 1 Cor 7, 15 —el privilegio paulino— una auténtica disolución de matrimonio con permisión divina, permisión que Dios no podría dar si fuera contra el derecho natural. ("Cuando una cosa está excluida por el derecho natural, porque lo contradice, no puede ser que la permita Dios", *ibid.,* p. 326). Pero es muy difícil —añade— para un no creyente aceptar que no pueda caber excepción en el orden natural cuando Dios mismo la ha introducido en 1 Cor 7, 15.

Este argumento de Häring, como se ve en este libro, tiene débil base bíblica.

Tampoco prueba otro argumento que aduce el moralista: que los no cristianos viven en *un orden vulnerado* por el pecado,

y por tanto es difícil probar para ellos esa indisolubilidad natural que tiene el matrimonio en el orden de la creación no vulnerado. "En el orden histórico, después del pecado original y de la serie de pecados que le siguieron, es muy difícil —sigue razonando Häring—, si no imposible, comprender claramente el precepto de la absoluta indisolubilidad del matrimonio sin la gracia del Salvador, especialmente en situaciones de peligro, en las que existe generalmente culpa de muchos" (*ob. cit.*, p. 326).

Este argumento, de más peso para Häring, no tuvo peso para el Yahwista, que cabalmente narra el pecado original y la corrupción sucesiva de la Humanidad y que, no obstante, dice ser indisoluble el matrimonio natural de la creación (Gen 2, 24): "serán los dos una sola carne" (un solo ser); ni lo tuvo en cuenta Jesucristo al apoyar en Gen 1, 27, y 2, 24, el matrimonio natural uno e indisoluble para todos, Él, que venía precisamente a liberar a todos del pecado y sus consecuencias. Häring parece confundir el ser y el conocer: el ser el matrimonio naturalmente indisoluble, y el que todos los hombres lo conozcan como tal.

(61) "Indisolubilidad matrimonial y ley natural...", p. 794.

(62) *Ibid.*, p. 796.

(63) L. VELA, "Indisolubilidad del matrimonio y divorcio", p. 180; pp. 174-179.

(64) IDEM, *ibid.*, p. 180. La mente del padre Vela, expresada en el artículo que citamos, no nos resulta clara; parece, como decimos, negar aquí y conceder allá. Dice por ejemplo: "...Pensamos que éste (el derecho natural) no favorece en absoluto las legislaciones divorcistas. Admitimos que el mismo derecho natural puede apoyar la práctica divorcista en casos límite. Pero el caso es totalmente distinto del de la ley general positiva. Para los casos límite, perfectamente delimitados y sometidos a un proceso judicial serio, tiene la ley sus recursos, que no deberá ser el 'desvincular', sino el declarar privado de eficacia jurídica externa un matrimonio o inicialmente dudoso o que ha llegado a un estado de corrupción, que no mantiene más que la pura forma externa jurídica con algunos de sus efectos", *art. cit.*, p. 180.

(65) IDEM, *ibid.*, pp. 185 s.

(66) D. FERNÁNDEZ, "El matrimonio y su indisolubilidad", *Roca Viva* 10 (1977), p. 564; cf. A. MOSTAZA, VM, pp. 305-313.

(67) IDEM, *ibid.*, p. 564.

(68) MUÑOZ IGLESIAS, *El divorcio*, p. 71.

(69) *Suppl.*, q. 67, a. 1. Agradezco a mi buen amigo Luis López, O. P., haber dirigido mi atención a los comentarios del P. SABINO ALONSO MORÁN, a la q. 67 y q. 65, comentarios que transcribimos a continuación. Respecto a la q. 67 comenta:

"El sentido en que debe de tomarse aquí el *derecho natural* no es otro sino el que le da el Angélico Doctor cuando, según hemos visto, después de haber probado (a. 1) que la indisolubilidad del matrimonio es de *ley natural*, demuestra (a. 2) que no pertenece a los preceptos primarios de ésta, sino a los secundarios, puesto que la indisolubilidad se ordena al bien de los hijos, en cuanto los padres deben proveerles para toda la vida, preparando convenientemente los medios que precisa, es decir, los bienes temporales. Pero semejante preparación, agrega, no es de primera intención de la naturaleza, según la cual todas las cosas son comunes. Por donde no parece ser contra primera intención de la naturaleza el repudio de la mujer, ni, por consiguiente, contra los preceptos primarios, sino contra los secundarios o derivados.

"Así se explica la permisión del divorcio en la ley mosaica y que los gentiles lo reputaran lícito; pues, como afirma el Santo en otro lugar (1-2 q. 94, a. 6) las malas persuasiones o costumbres perversas, o hábitos corrompidos, pueden llegar a borrar de los corazones de los hombres los preceptos secundarios de la ley natural" (S. ALONSO MORÁN, Introducción a la q. 67 del "Suplemento de la Suma Teológica", vol. XV, B.A.C., Madrid [1956], pp. 604 s.).

Y en la introducción a la q. 65 del mismo Suplemento escribe dicho autor, después de afirmar que la poliandria se opone a los *preceptos primarios* de la ley natural mientras que la poliginia es contraria a los *preceptos secundarios* de la misma: "Los preceptos primarios de la ley natural versan acerca de aquellas cosas que están prohibidas porque son malas de suyo, es decir, intrínsecamente, de manera que respecto de ellas no cabe dispensa, ...como la blasfemia, ...En cambio, los preceptos secundarios de la ley natural se refieren a cosas que no son malas intrínsecamente, y, por lo mismo, puede acontecer que por razones especiales sea conveniente la dispensa de los mismos durante algún tiempo o en determinados lugares, para 'amoldarse a las diversas condiciones de las personas y tiempos y demás circunstancias', conforme advierte el Angélico en el artículo 2 de esta cuestión. Pero cuando desaparecen tales circunstancias cesa el motivo de la dispensa y vuelve a imponerse la observancia de la ley". IDEM, *ibid.*, Introducción a la q. 65, *l. c.* p. 559.

(70) V. ZUBIZARRETA, *Medulla theologiae dogmaticae*, Bilbao (1935), p. 1004.

(71) *Lib. IV Sent.*, dist. 33, q. 1 y 2; *Summa contra gentes*, lib. III, caps. 122 y 123.

(72) M. DE LAHIDALGA, *art. cit.*, p. 98, nota 73; cf. I, II, q. 96, a. 2.

(73) M. DE LAHIDALGA, *art. cit.*, p. 101: "Desde el punto de vista civil o político, que es en el que nos situamos ahora, se percibe la posibilidad, también *respecto a los católicos en cuanto ciudadanos,* de dos opciones: una opción 'divorcista', es decir, favorable a la posibilidad de disolver el matrimonio en casos particulares, y una opción 'antidivorcista', esto es, favorable a la legalización civil de la absoluta indisolubilidad del matrimonio. ¿En función de qué factor se legitima cada una de esas dos opciones posibles? Sencillamente en función de la puesta en ejercicio por parte de la autoridad y por parte de los ciudadanos en general llamados a pronunciarse en esa materia, de la prudencia política o de la prudencia que Aristóteles llama gráficamente 'legum positiva', es decir, de la prudencia 'ponedora de leyes' ".

(74) S. MUÑOZ IGLESIAS, "El matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura", *Roca Viva* 10 (1977), pp. 403 s.

(75) IDEM, *ibid.*

(76) Véase este florilegio de textos en *Palabra,* n.º 141 (1977), pp. 20-22; cf. G. GARCÍA CANTERO, *El divorcio,* pp. 162-165.

(77) El mismo artículo informa también que los suecos llevan la palma en el número de abortos y suicidios. La "permisividad" en temas que implican el sexo, fácilmente desata males en cadena. En el "Retablo de actualidad", *Roca Viva* 10 (1977), p. 609, B. Monsegú documenta la reacción en cadena de inmoralidades que han derivado de la educación sexual introducida en las escuelas de Suecia en 1955: la violencia sexual aumentó en Suecia desde entonces en un 400 %. Los embarazos de niñas o jovencitas menores de 14 años aumentaron en un 900 % entre 1956 y 1973. En 1973 se registraron 681 partos de niñas de 14 a 16 años; el número de abortantes desde 1968 a 1974 aumentó en un 200 % en menores de 15 años. Desde 1973 a 1974 los delitos de homosexualidad con menores de 15 años se dobló. La gonorrea de niños menores de 14 años subió, entre 1950 y 1972, en un 900 %. Esta documentación la toma Monsegú del libro publicado por el Ministerio sueco de Sanidad. La traemos aquí de un campo adlátere al divorcio que puede recordar: divorcio engendra divorcio. Respecto al "bien común" promovido por el divorcio legalizado en Italia: "Desde la aprobación del divorcio (hace 5 años) el número de matrimonios ha disminuido en un 20 %. "En contra de los divorcistas, de 1971 a 1973 (2 primeros años del divorcio) los hijos ilegítimos, pasaron de un 23 por mil a un 25 por mil". (*Gaceta del Norte,* 3 diciembre de 1976.) Véase también B. HÄRING, *ob. cit.*, pp. 334-338. Cf. G. GARCÍA CANTERO, *El divorcio,* pp. 65-88.

(78) MUÑOZ IGLESIAS, *El divorcio,* p. 73. El proyecto de ley sobre el divorcio, elaborado por la Comisión de Codificación, para España, según *La Vanguardia* 30-XI-1977, es un proyecto de desvinculación: "El Juez decretará la *disolución* del matrimonio", lo cual parece inmoral en casi todos los siete casos de divorcio contemplados. He aquí el Proyecto:

SIETE CAUSAS PARA LA CONCESIÓN DEL DIVORCIO CIVIL

Disolución del matrimonio en general

1. El matrimonio se disuelve por la muerte de uno de los cónyuges, por la declaración de fallecimiento de cualquiera de ellos y subsiguiente matrimonio del otro cónyuge, conforme a las disposiciones del título VIII del libro I del Código Civil, y por el divorcio conforme a las disposiciones siguientes:

2. El juez *decretará la disolución del matrimonio por divorcio* cuando la comunidad de vida espiritual y material propia del matrimonio nunca existió o ha dejado de existir, sin que pueda presumirse razonablemente que pueda iniciarse o ser reconstituida, en virtud de alguna de las causas enumeradas en el artículo siguiente.

Causas del divorcio

3. Son causas de divorcio, conforme a lo dispuesto en el artículo anterior:

—El transcurso de dos años desde la firmeza de la sentencia de separación personal.

—El transcurso de cinco años ininterrumpidos desde la separación de hecho libremente consentida por ambos cónyuges.

—La inconsumación del matrimonio en los seis meses siguientes a su celebración.

—La esterilidad de uno de los cónyuges antecedente al matrimonio ignorada por el otro. La acción no puede ser ejercitada transcurridos cinco años desde la celebración del matrimonio.

—La condena de uno de los cónyuges a las penas de prisión o presidio mayores.

—La enfermedad mental de uno de los cónyuges cuando impida la convivencia espiritual y no pueda esperarse razonablemente la curación. No puede decretarse el divorcio por esta causa si no queda asegurada la asistencia del enfermo.

—El transcurso de dos años desde la firmeza de una sentencia de divorcio dictada por Tribunal extranjero por causa no reconocida en la ley española.

Cuando la demanda de divorcio se base en las causas 1 y 2 del artículo anterior no puede pronunciarse la sentencia, decretándolo si se ha restablecido la convivencia conyugal después de la sentencia de separación personal o de la propia demanda de divorcio.

4. Están legitimados para ejercitar la acción de divorcio cualquiera de los cónyuges, en virtud de las causas 1, 2 y 3 del artículo anterior.

En las causas 4, 5 y 6 sólo estará legitimado el cónyuge a quien no le sean imputables, y en la causa 7 sólo estará el cónyuge nacional.

Cuando la demanda de divorcio se base en las causas 1, 2 ó 5 del artículo 3 no podrá pronunciarse la sentencia, decretándolo si se ha restablecido la convivencia conyugal después de la sentencia de separación personal o de la propia demanda de divorcio.

(79) La indisolubilidad absoluta como ordenamiento de ética cristiana la admite M. de Lahidalga, autor claramente patrocinador de la ley del divorcio civil optativa para todos los ciudadanos españoles, *art. cit.*, pp. 97-99; 103-107.

(80) Muñoz Iglesias, *El divorcio*, p. 74.

(80*) L. Castán Lacoma, *loc. cit.*, p. 17, contesta decididamente que la libertad religiosa no puede amparar el divorcio "porque la indisolubilidad del matrimonio no es cuestión de religión solamente; pertenece a la misma ley natural, y, aunque no sea de derecho natural primario, sí que es de derecho natural secundario, que la autoridad civil no puede derogar".

(81) Alfredo Fierro Bardají, *El País*, 31 de julio de 1977.

(82) Idem, *ibid.*

(83) Estamos de acuerdo con una sugerencia de M. de Lahidalga, *art. cit.*, p. 107, a los obispos ante una hipotética legalización del divorcio civil: que eviten expresiones, afirmaciones ambiguas, sin presentar razones convincentes, por ejemplo, que el matrimonio es indisoluble como sacramento y como institución natural. Dicho autor califica tal afirmación de ambigua mientras no se especifique de qué indisolubilidad se trata; según él, de ley natural solamente se exige una cierta indisolubilidad, una estabilidad del matrimonio, pero no una indisolubilidad absoluta que solamente exige el derecho divino. De tal ambigüedad en el concepto de indisolubilidad natural derivaría la consecuencia —según M. de Lahidalga, doctrinalmente muy discutible— de que los católicos como católicos y como simples ciudadanos y en un plano puramente ético —común a todos, al margen de creencias religiosas— tendrían la obligación de vetar una ley civil que permitiera el divorcio vincular.

Estamos de acuerdo en que los obispos deben clarificar, que deben clarificar la cuota de indisolubilidad exigida por la ley natural, pero nuestra opinión difiere de la suya en separar lo que es indisolubilidad ética natural y ética cristiana: nuestra opinión es que es indisolubilidad del mismo grado, y que la ética cristiana de derecho divino positivo no es nada más que confirmatoria de lo que Jesús, el Yahwista y los jusnaturalistas, no apoyados en libros sagrados, consideran exigencia del matrimonio natural. Ambos pedimos clarificación, pero en sentido contrario.

(84) José Luis Santos Díez, catedrático de Derecho canónico de la Universidad de Granada, declaraba en la Semana Teológica de León, celebrada en agosto-septiembre de 1977, en su ponderada conferencia "Matrimonio en la perspectiva española": "La obligación civil de contraer matrimonio canónico cuenta hoy con un sustantivo desfase entre la realidad social y el texto legal y su desaparición es sugerida por diversos motivos, entre ellos, por respeto a la libertad religiosa". Dicho profesor, tras exponer los argumentos de los que propugnan un matrimonio civil obligatorio para todos los ciudadanos —separación de lo civil y religioso, no intromisión estatal en asuntos de conciencia, innecesaria reiteración de formalidades y simplificación jurídica del matrimonio—, propugna con muchos otros la tesis del matrimonio civil facultativo con reconocimiento de efectos civiles al matrimonio católico, y en general, al matrimonio religioso. Los patrocinadores de esta tesis argumentan que el matrimonio canónico debe ser opcional, lo mismo todo matrimonio religioso, por respeto a la libertad religiosa y a la conciencia del ciudadano, para proteger el valor religioso y sacramental del matrimonio, para huir del formalismo en tema tan importante como es el matrimonio. Respecto a la introducción del divorcio de los católicos en España supone, continúa dicho profesor, graves problemas, entre otros, la alteración de la confesionalidad estatal, la modificación de la norma concordada, y, desde luego, una incorrecta valoración del sentimiento del pueblo y de su raigambre cristiana.

(85) J. Schmid, *El evangelio según San Mateo*, Barcelona, Herder (1967), p. 361.

(86) J. E. Emerton, "Binding and Loosing-Forgiving and Retaining", JThS 13 (1962), pp. 325-331.

(87) Cf. Documentación rabínica de Strack-Billerbeck, I, pp. 739-741.

(88) *Deo (lyo)*, TWNT II, 60-61.

(89) K. Sthendal, *The School of St Matthiew*, Philadelphia (1968), p. 28.

(90) R. E. Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI*, Anchor Bible, Garden City, New York (1970), p. 1040.

(91) *Synopse*, I, p. 150; II, p. 244.

(92) *The Gospel According to St. John*, Londres (1972), p. 475.

(93) Cf. A. Díez Macho, "The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums", *Suppl. to Vet. Test.* VII (1960), p. 231.

(94) *Mélanges E. Tisserant*, I, Roma (1964), p. 163.

(95) G. VERMES, "The Targumic Versions of Genesis 4, 3-16", *The Annual of Leeds Univ. Oriental Society*, 3 (1960-62), Leiden (1963), pp. 107-111.

(96) BARRET, *ob. cit.*, p. 475.

(97) A. DÍEZ MACHO, Epílogo al libro de W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Madrid (1975), p. 213.

(98) R. BROWN, *ob. cit.*, p. 1088.

(99) R. BROWN, *ibid.*, remite para las razones exegéticas a W. MARXSEN, *Der Frühkatholicismus in Neuen Testament*, Neukirchen (1959), pp. 40-47.

(100) A. TOSATO, *ob. cit.*, p. 41.

(101) El subrayado es nuestro.

(102) A. TOSATO, *ob. cit.*, pp. 42 s.

(103) MARTÍNEZ CAVERO, *art. cit.*, pp. 793 s.

(104) L. VELA, *art. cit.*, p. 186.

(105) IDEM, *art. cit.*, p. 188; cf. A. HORTELANO, *ob. cit.*, pp. 176 y 178.

(106) MARTÍNEZ CAVERO, *art. cit.*, p. 790.

(107) L. VELA, *art. cit.*, p. 186.

(108) MARTÍNEZ CAVERO, *ibid.*, p. 790.

(109) L. VELA, *art. cit.*, pp. 186 s.

(110) IDEM, *art. cit.*, p. 188.

(111) MARTÍNEZ CAVERO, *art. cit.*, p. 793.

(112) Cf. ESTEBAN PÉREZ, O. P., "¿Todo matrimonio entre cristianos es sacramento?", *Escritos del Vedat* 6 (1976), p. 10: "La justificación que aduce el canon 1012, 1, para apoyar la inseparabilidad absoluta (del contrato y sacramento) es la siguiente: Cristo el Señor elevó el mismo contrato natural entre bautizados a la dignidad de sacramento. Por eso no cabe separar un aspecto del otro. Solamente quiero señalar que son muchos los teólogos que no lo juzgan concluyente". En nota 1 documenta este aserto con amplia bibliografía; cf. MOSTAZA, VM, 325.

(113) IDEM, *art. cit.*, p. 48.

(114) L. CASTÁN LACOMA, *loc. cit.*, pp. 16 s., asegura lo siguiente: "...Entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que por el mismo hecho no sea sacramento, y esto es una doctrina sostenida desde antiguo y que tiene a su favor testimonios reiterados de papas, como Pío IX, León XIII, Pío XI, Pío XII..., de tal manera que muchos autores, al estudiar la categoría jerárquica de esta verdad, dicen que es próxima a la fe." "Esta nota teológica de 'próxima a la fe' da a esta doctrina una sentencia del tribunal de la Sagrada Rota Romana."

PARTE II: EL MATRIMONIO, POLIGAMIA Y DIVORCIO EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO, PARTICULARMENTE EN LA ÉPOCA DE CRISTO

I. CONCEPTO Y CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

1. El matrimonio judío antiguo empezaba con los esponsales; era la "consagración" exclusiva de la mujer al marido.

El rabinismo denomina al matrimonio *niśśu'in*, "toma de mujer", palabra derivada del sintagma hebreo *naśá ishshá*, "tomó mujer" (cf. Deut 24, 1; Ex 2, 1). Denomina a los esponsales "santificación", en hebreo *qiddushîn*, cuyo sentido primitivo no está claro y puede tener relación con la purificación o lavado de los nupturientes antes del compromiso; su significado rabínico es el de "santificación", o "consagración", a saber, el esposo santifica, consagra a sí en exclusividad a la esposa de modo que queda vedada al resto de los hombres desde los esponsales (1). La mujer desde ese momento se parece a un objeto con-

sagrado al templo *(heqdesh),* que queda retirado de usos profanos.

Es frecuente explicar esa "consagración" exclusiva de la mujer hebrea al marido (2) argumentando que, al igual que en otras culturas antiguas orientales, es "compra", "adquisición" *(qinyán)* del esposo o de la familia de éste: mujer "propiedad", para los fines que marca Gen 2, 18.24, darle al marido compañía e hijos. Otros derivan tal exclusividad de un contrato de apropiación exclusiva pactado por los contrayentes.

Ni "propiedad", ni "contrato"; dice K. Kahana (3), interpretando el rabinismo: La mujer queda consagrada al esposo y vedada a otro varón porque el desposorio otorga a la mujer el estado de "mujer desposada", que es estado de *'arayot,* es decir, estado que ilegitima o invalida el desposorio o matrimonio con una mujer, pues al ingresar en él se torna *'erwá* (objeto de incesto); queda inhabilitada, por tanto, para contraer esponsales o matrimonio; ha ingresado en la esfera de la "consanguinidad". Y como ese nuevo estado se rige por el principio "lo que es *'erwá* una vez, lo es siempre", el rabinismo implícitamente admite que el matrimonio es para siempre; únicamente la muerte o el libelo de repudio puede anular la consagración exclusiva de la mujer al marido (4).

Por lo expuesto, *qiddushin,* desposorio, significa "santificación", "consagración", no a Dios, sino al marido. Sería equivocado deducir de tal nombre un especial sentido religioso o sacramental del matrimonio judío. No, no es un sacramento (5). Aunque con el correr del tiempo se fue cargando de significado y de ceremonias religiosas, inicialmente no fue acto religioso. "El matrimonio del Antiguo Testamento es de carácter 'laico' o civil, en lo que coincide con otras culturas orientales". "...En la tradición judía, hasta nuestros días, es un 'contrato privado'... El posterior desarrollo histórico le dotó en el judaísmo de una estructura formal pública homogeneizada: fórmulas fijas de contrato *(ketubbá),* presencia normalmente requerida del rabino y ceremonial pararreligioso de boda. Pero continúa siendo, como en la época bíblica, un asunto familiar privado no sacral. Ni el Antiguo Testamento ni el judaísmo sacramentalizaron el matrimonio"... "Las bodas que describe la tradición bíblica (Gen 24, 33 ss.; 29, 15 ss.; Jue 14, 1 ss.; Tob 7, 9 ss.), ...se desarrollan todas como un asunto familiar privado, donde falta todo recurso al santuario" (6).

Aunque no sea sacramento ni esencialmente acto sacro, los profetas le dieron un profundo significado religioso, al parangonar la alianza matrimonial con la Alianza de Yahweh e Israel, de Israel con la *Torá,* de Israel con el Sábado.

2. El matrimonio judío antiguo no era concebido como consagración exclusiva del marido a la mujer.

Por esta razón: porque no le estaban vedadas otras mujeres, pues Antiguo Testamento y ley rabínica toleraron la poligamia. Por lo mismo, la "consagración" del marido a su mujer era relativa. El marido no cometía adulterio si se acercaba a mujer que no fuese la suya, exceptuando el caso de mujeres casadas o simplemente desposadas.

Si cometía adulterio era castigado, como la mujer adúltera, con pena de muerte (Lev 20, 10), por lapidación (Deut 22, 23 s.; Ez 16, 40; Jn 8, 5). Prov 5, 15-19 recomienda al marido fidelidad a su mujer; pero únicamente se le castiga la infidelidad por adulterio, no la fornicación con mujer libre. La fornicación del hombre, aun casado, aunque no aprobada por la Biblia (Prov 29, 3; 31, 3), no constituía delito penado por la ley mosaica. En cambio,

la de la mujer casada o desposada, aunque fuera con hombre no ligado por esponsales o matrimonio, era calificada de adulterio punible con la muerte, y el marido, sin estar obligado a ello en época bíblica, podía repudiarla (Os 2, 5.11-12; Ez 16, 37-38; 23, 29) (7).

La condición de la mujer casada era, por tanto, inferior a la del marido en la Biblia y en la legislación rabínica. Pero "desde el principio no fue así".

3. El matrimonio judío antiguo se realizaba por lo regular en dos etapas: la primera eran los esponsales.

El matrimonio judío en la antigüedad —época bíblica, tannaítica (dos primeros siglos de la era cristiana) y talmúdica (siglos III al VI)— por lo común distinguía dos etapas, desposorios *(qiddushin* o *erusin)* que era el matrimonio incoado, y bodas o matrimonio propiamente tal *(niśśu'in).* Dos etapas que distinguieron también los matrimonios del antiguo Oriente y de los germanos. Los romanos, y lo mismo los cristianos, distinguieron esponsales y matrimonio. Pero entre los romanos los esponsales no formaban parte del matrimonio (cf. B. COHEN, *ob. cit.,* I, p. 326 s.); eran promesa de contraer la pareja un futuro matrimonio, lo que fueron para los judíos desde la Edad Media, los *shidduqin:* promesa de matrimonio. Eso fueron también los esponsales cristianos, aunque en ciertos tiempos y lugares tuvieron más categoría y más obligaciones que en el derecho romano, sin llegar a constituir parte del matrimonio como en el judaísmo. Entre los cristianos existió la *engýesis,* que es, como los esponsales judíos, un matrimonio incoado, con derecho a usar de él cuando la novia pasaba a habitar en casa del novio (B. COHEN, *ob. cit.,* I, p. 293).

En el judaísmo antiguo la mujer, a la que el novio "santificaba" en los desposorios, obtenía consideración

legal de mujer suya; tan ligada le quedaba que únicamente un libelo de repudio otorgado por su pareja podía anular los esponsales.

¿Fue siempre necesario el repudio en la historia bíblica antigua para desvirtuar los esponsales? Es difícil afirmar nada con seguridad: La esposa filistea que Sansón tomó en Timna continuó viviendo con sus padres y fue dada por mujer a uno de los compañeros de Sansón, "que le había servido de amigo nupcial" (Jue 14, 20); sin que mediara libelo de repudio dado por el héroe. Probablemente se trata de simple novia de Sansón, pues permanecía aún en la casa paterna (8).

Saúl dio a su hija Mikal, desposada con David, a Palṭi, sin consentimiento y sin previo libelo de repudio de David (1 Sam 25, 43).

Sabemos de cierto que los judíos de Alejandría, por influjo del medio ambiente pagano, no exigían libelo de repudio para romper el compromiso esponsalicio. Cuando una desposada judía tomaba distinta pareja, Hillel consideraba ilegítimos sus hijos, si los esponsales habían sido hechos según al estilo helenístico (9). Filón (10) fue más severo en estos casos; para él mujer judía prometida, que era seducida o forzada por otro, incurría en adulterio. Lo normal en la diáspora judía era que los esponsales se rompiesen sin el requisito del libelo de repudio requerido en Palestina. Desde el siglo III la misma Palestina hizo más llevadera la condición de la mujer desposada, gracias a la firma de un documento por el que el esposo se comprometía en los esponsales a dejar libre y sin compromiso a la desposada si, expirado el plazo fijado para el matrimonio, éste no se llevaba a cabo (11).

4. Tres modos de adquirir esposa en los esponsales judíos antiguos.

Los especifica el tratado "Desposorios" o *Qiddushin* de la Mishná en su primer apartado: "Se adquiere por dinero o por escritura (12) o por cópula (13)" (14).

Por dinero, acompañándole dos testigos y estas o semejantes palabras: "Queda desposada conmigo por este dinero" (*Qiddushin* 2a; 5b); por escritura, entregando a la pareja en presencia de dos testigos un papel con estas o parecidas palabras: "queda desposada conmigo" (*Qiddushin* 9a); por cópula, acompañado de fórmula parecida (*Qiddushin* 9b). La presencia de dos testigos en este caso se limitaba a atestiguar que los esposos habían quedado solos. La fórmula de desposorio pronunciada por el esposo, la presencia de dos testigos y el consentimiento de los esposos o del padre de la novia, si no tenía doce años y medio (si no era mayor de edad), eran condiciones necesarias para la validez en época tannaítica. (Cf. Tosefta *Qiddushin* 1, 1; 4, 1; TB *Qiddushin* 43a, 19b; Tosefta *Yebamot* 2, 1; cf. B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 292s.).

Al judaísmo rabbanita u ortodoxo, le bastó uno solo de los tres procedimientos antes señalados, pero los qaraítas (15) requerían la práctica de los tres.

La adquisición de la esposa por dinero, se traducía en la antigüedad bíblica en el pago del *móhar*, del que hablaremos posteriormente. En tiempo de Jesucristo o en los aledaños de su época, las Escuelas rabínicas habían reducido la "compra" de la esposa a dinero simbólico. La Escuela de Shammai requería entregar un denario o su equivalente (16). La Escuela de Hillel, como de costumbre más liberal, se contentaba con una *peruṭa* o su equivalente, es decir, con la más pequeña moneda de cobre en curso, que equivalía a la octava parte del *issar* italiano (17).

La "compra" quedaba reducida a símbolo, pero no las obligaciones monetarias del esposo, que se confiaban por escrito al contrato de matrimonio, llamado *kĕtubbá:* en él se especificaban los subsidios debidos a la mujer en caso de viudedad o de divorcio.

El *móhar* en un principio se daba, como veremos, al padre de la novia o a su familia; posteriormente, en época tannaítica, (s. I y II d. C.), se entregaba a la propia novia, o a su padre, si era menor, y se lo ponía con sus otros bienes a disposición del novio, y se redujo al *móhar* simbólico de que habla la Mishná y a los compromisos económicos de la *kĕtubbá,* instrumento legal que se escribía en los esponsales ya en tiempo de Cristo.

Los esponsales por "dinero" son los únicos que han sobrevivido en nuestros días; los otros dos modos de adquirir esposa hace mucho tiempo que quedaron en desuso.

5. Adquisición de esposa por ayuntamiento carnal.

Uno de los tres procedimientos de adquirir esposa en la antigüedad hebrea era la cópula o ayuntamiento carnal correspondiente al matrimonio *per usum,* "por cohabitación", de los romanos (GAIUS, *Inst.* I, 111). Procedimiento primitivo que una autoridad rabínica del siglo III d. C. quiere derivar de la persecución de Antíoco Epífanes IV, quien, al perseguir a los judíos, autorizó a sus soldados a gozar de la primera cópula con las jóvenes judías (18). La práctica de estos matrimonios, en los que desposorio y matrimonio coinciden, perduraba en el período del segundo templo; probablemente se mantuvo para casos de nupturientes que vivían lejos uno de otro o que debían separarse.

Exceptuando este tipo de esponsales, la intimidad conyugal estaba vedada a los esposos hasta que se realizase la segunda fase del compromiso matrimonial, la boda, con

la conducción de la novia a la morada del novio y la introducción de la pareja bajo el conopeo, erigido para la ceremonia nupcial (19).

Judea era una excepción: En tiempo de Jesús existía allí la costumbre, mal vista por los rabbis, de poder tener relaciones íntimas la pareja cuando la novia no había abandonado la casa paterna, cuando aún no había sido introducida bajo el conopeo. El Talmud de Jerusalén (20) autoriza tal costumbre de Judea, pero los rabbis procuraron desarraigarla penándola con flagelación (*Qiddushin* 12b), e introduciendo la siguiente bendición como parte de los desposorios. Es la bendición de los esponsales: "Bendito eres Tú, oh Señor, Dios nuestro y Rey del Universo, que nos ha santificado (21) con sus mandamientos y nos ha prohibido los matrimonios ilegales (22) y nos ha prohibido (23) las novias (24) y nos ha permitido (25) las casadas (26), mediante el conopeo y el desposorio (27). Rab Aja, hijo de Rabba, termina en nombre de R. Yehudá: Bendito eres Tú, oh Señor, que *santificas* (28) a Israel por el conopeo y los esponsales (29)" (30).

Esta bendición, existente ya antes del año 70 d. C., y que es el probable origen del nombre de esponsales, *qiddushin,* era bendición y recordatorio: recordaba a las novias que quedaban "atadas", prohibidas, al novio, después de los esponsales. La intimidad conyugal les esperaba en el futuro, tras la boda bajo el dosel, a menos de que los dos momentos —esponsales y matrimonio— se juntasen en una sola ceremonia. Esta bendición recordaba igualmente que el matrimonio no terminaba con la compra o el contrato escrito: tras los desposorios había que esperar las nupcias bajo conopeo (31).

6. La segunda fase del matrimonio judío antiguo: la boda o matrimonio final.

En la época de Cristo los esponsales continuaban teniendo carácter privado, y no se prescribía la presencia del rabbi o de muchos testigos para recitar la bendición. Ni se necesitaba lugar público, y estaban ordinariamente separados de la boda o matrimonio en su fase final.

Esta segunda fase del matrimonio *(niśśu'in),* normalmente tenía lugar para las jóvenes vírgenes doce meses después de los esponsales. La ceremonia consistía en trasladarse la desposada en festiva comitiva a casa del novio, simbolizada por el dosel. A la vera de éste se recitaban las siete bendiciones del esposo, que en su forma actual (*Ketubot* 7b-8a) —cuatro relativas a la alegría de la pareja, y tres relativas a la creación del hombre—, son posteriores al año 70 d. de Cristo; posiblemente las cuatro primeras existían ya antes de la destrucción del templo (32). Previamente se daba lectura de la *kĕtubbá* o contrato matrimonial. La ceremonia aún no se había oficializado, y por ende la presencia de una autoridad era innecesaria. Cualquiera podía recitar las bendiciones de boda.

La bendición de los desposorios y las subsiguientes bendiciones de la boda imprimieron a las dos etapas del matrimonio un sello religioso que las ceremonias no habían tenido inicialmente. Los desposorios de la pareja israelita eran reflejo del desposorio de Yahweh con Israel. Dios esposo de Israel es tema frecuente de profetas y libros sapienciales: Is 54, 5; Os 1-3; Jer 2 y 31; Ez 16, 8; Is caps 54, 61 y 62, Cantar de los Cantares y Prov 2, 17. Es tema traspuesto a Cristo en el Nuevo Testamento: Cristo es el esposo del nuevo Israel o Iglesia; su desposorio es modelo del matrimonio cristiano: cf. Mt 9, 15; Ef 5, 25.32.

Una de las siete bendiciones de la boda demuestra esa presencia de Dios en el matrimonio: "Alegra Tú (Señor), los corazones de esta amante pareja como alegraste a aquel que creaste en los tiempos antiguos en el jardín del Edén" (33).

La creencia en la activa intervención de Dios en cada matrimonio, no sólo en los matrimonios judíos, se infiere de la *haggadá* que leemos en el Targum palestino Neofiti 1, a Deut 32, 4: Dios, dice, ha dividido el día en cuatro partes, de tres horas cada una: tres horas las dedica al estudio de la Ley, tres a juzgar a los hombres, tres en alimentar a la humanidad y otras tres "en unir con vínculo matrimonial al hombre y a la mujer". "La mujer le viene al hombre de Dios", corrobora el Talmud de Babilonia, *Mo'ed Qaṭan* 18b.

7. Innovaciones introducidas en el matrimonio judío antiguo.

La celebración del antiguo matrimonio judío sufrió cambios con el correr de los tiempos. Dos grandes innovaciones tomaron naturaleza entre los judíos askenazíes en el siglo XI y XII, y desde Francia y Alemania penetraron en otras comunidades hebreas: los desposorios y boda se juntaron en una única ceremonia y el matrimonio se oficializó, requiriendo presencia de diez adultos, del rabino y celebración pública, al aire libre (como hacen hoy día los ultraortodoxos), en el aula de matrimonios levantada junto a la sinagoga, o en la propia sinagoga. Aparte del influjo probable de las ceremonias nupciales cristianas, la propia tradición judía suministra precedentes antiguos que pueden explicar estas novedades medievales. Fuentes judías del siglo II d. C. informan que la bendición de los desposorios se repetía en Judea en la boda con el intento de convertir la boda en parte de los esponsales. Las bendiciones de matrimonio y de duelos estaban equiparadas, desde antiguo; como las bendiciones por fallecimiento se hacían en la calle o en la sinagoga, la "bendición" (34) matrimonial salió a la calle y, con el tiempo, pasó a las sinagogas o al aula de bodas adyacente. En la unificación de esponsales y boda influyó el ahorro de un banquete, las persecuciones que obligaban a los judíos a ausentarse y a esconderse, la supresión de esponsales de menores, causa que interponía, a veces, años entre esponsalicio y matrimonio en edad núbil.

El ritual matrimonial judío, hoy en uso en la mayor parte de las comunidades, arranca de la Edad Media, del siglo XI; y, como acabamos de escribir, tiene remotos precedentes (35). No era la manera de celebrar el matrimonio judío en tiempo de Cristo. Entonces no se celebraba esponsales y boda juntos; ni se celebraba el rito en la sinagoga, ni delante del rabbi, ni se necesitaba la autorización de la comunidad o su representante. Parece que ya en época bíblica la boda se celebraba siete días (Gen 29, 27 s.; Jue 14, 12) y con fiesta (Gen 29, 22) (36).

II. MONOGAMIA Y POLIGINIA

1. El matrimonio instituido por Dios en el paraíso según la tradición yahwista (J) y sacerdotal (P) fue monógamo.

Cuando Jesús abolió el divorcio, practicado por los israelitas y tolerado en la ley de Moisés (Deut 24, 1), los fariseos le recordaron que se enfrentaba con Moisés, que Moisés había autorizado a los maridos el repudio de la mujer casada. Jesús replicó: "os lo permitió por la dureza de vuestros corazones" (Mt 19, 8); "desde el principio no fue así".

Los fariseos esgrimieron un versículo del Deuteronomio (Deut 24, 1); Jesús dos versículos del Génesis: Gen 1, 27 (= 5, 2), que pertenece a la tradición sacerdotal o *Priestercodex*, y dice así: "¿No habéis leído que desde el principio el Creador los hizo macho y hembra?"; y Gen 2, 24, que pertenece a la tradición yahwista, mucho más antigua, y que reza: "Por esto el hombre abandonará a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán *los dos* en una sola carne" (Mt 19, 4-5; Mc 10, 6-8).

Estos dos versículos presentan el matrimonio instituido por Dios; el del versículo que alegáis, Deut 24, 1 —les vino a decir Jesús— es un matrimonio tolerado por Moisés por vuestro empecinamiento.

Efectivamente las fuentes mencionadas, yahwista y sacerdotal, presentan el matrimonio primitivo, el del paraíso, como monógamo, de un hombre y una mujer: matrimonio de dos, sólo de dos: "Serán *los dos* una sola carne". Esta cuantificación, "los dos", está explícita en las palabras de Jesús, en la LXX, en el texto hebreo samaritano, en Filón, en los diversos Targumim, exceptuado Onqelos, en la versión siriaca (Peshitta), en la Vulgata y en la versión árabe. Solamente falta en el texto hebreo masorético de Gen 2, 24.

Los textualistas discuten si la variante "los dos" es original de un texto hebreo anterior o distinto del masorético actual, que no la contiene, o si es variante "exegética" añadida para luchar contra la poligamia. Es asunto discutido. Pero los especialistas convienen en que es variante muy antigua, por figurar en LXX y texto samaritano (37). Si la variante es original, significa que el Yahwista propuso en tiempo de Salomón el matrimonio del paraíso como monógamo; si es exegética, como suelen afirmar los textualistas judíos, significa que los mismos judíos, en época no tan remota, pero bastante anterior a

Cristo, introdujeron en el texto sagrado la variante "los dos" para polemizar contra la poligamia, para proclamar que el matrimonio debe ser de sólo dos, matrimonio monógamo.

Prescindiendo de la variante citada, todo el capítulo 2 de Génesis, lo mismo que el 1, conciben el matrimonio primitivo como monógamo: hombre y mujer son iguales y complementarios, hechos para una íntima pertenencia. "La exclusividad y permanencia de la relación (entre hombre y mujer) están implícitas, al menos negativamente, en cuanto no se prevé otra posibilidad" (38).

2. La poligamia se introdujo en la historia de Israel por contaminación del ambiente.

Según la tradición bíblica de los orígenes —que es teología más que historia, o si se quiere, historia deducida por reflexión sapiencial— la monogamia fue condición y adorno de los primeros matrimonios de la Humanidad, de Adán y Eva, de los descendientes de Set; el primer bígamo fue Lamek, de la línea maldita de Caín (Gen 4, 19).

La monogamia de las primeras páginas de la Biblia interesan para una "concepción" del matrimonio, más que la poligamia, que irrumpe pronto en las páginas sagradas simplemente como praxis, como historia. La primera es teología, concepción del matrimonio; lo segundo es constatación de usos, hechos, debidos al parecer a contaminación de la poligamia ambiental (39) o debidos a la necesidad de disponer de varias mujeres para tener más hijos, más voces en favor en la asamblea, más brazos para la defensa o para el trabajo: hechos sin soporte de ideas.

Hay ciertos usos, como el de la poligamia o el de la guerra santa *(jérem)*, que se codificaron entre las leyes: En Deut 21, 15, se formulan los derechos de los hijos en caso de bigamia; en realidad se trata de estructuras

sociales o militares, incorporadas en la Ley de Moisés, y atribuidas a veces a "iniciativa" de Dios. No todo lo que en una cultura teológica, como la de Israel, se atribuye a Dios, viene de Dios. Tal cultura olvida las causas segundas y proyecta toda la historia a la Causa primera, que en puridad dirige la historia sagrada, unas veces "promoviendo" valores, otras veces con condescendencia, con *synkatábasis,* "tolerando" muchas imperfecciones, como la poligamia, la guerra "santa", la esclavitud, derivadas de las causas segundas. El que la poligamia esté contemplada en la "Ley de Moisés", no implica, como interpretó el rabinismo, que la poligamia sea "ley de Dios": es un uso codificado (40).

La poligamia se practica ya en la época patriarcal: los "padres de Israel" observan el derecho consuetudinario ambiental que admite una poligamia muy moderada. Algunos patriarcas se permiten más libertad que la otorgada por el código contemporáneo, el de Hammurapi, que era tomar segunda mujer cuando la primera era estéril. Abraham tomó a Agar, a propuesta de Sara, su mujer, que era estéril (Gen 16, 1-2); muerta Sara, tomó a Quetura (Gen 25, 1), Agar y Quetura parecen haber sido concubinas del padre de los creyentes.

Najor casó con Milká que le dio hijos, y tomó a Reuma por concubina (Gen 22, 20-24). Jacob casó con dos hermanas Lea y Raquel, sus esposas, y de ellas recibió sendas concubinas (Gen 29, 15-30; 30, 1-9). Esaú tuvo tres esposas (Gen 26, 34; 28, 9; 36, 1-5).

La de los patriarcas fue poligamia discreta, o monogamia relativa.

En época de Jueces y Reyes hubo, a ciertos niveles sociales, una explosión poligámica con harem disparatado. Gedeón "tuvo muchas mujeres" (Jue 8, 30). Setenta fueron sus hijos. Saúl tuvo mujeres que pasaron a David (2 Sam 12, 8), además de una concubina como Gedeón. Roboam tuvo 18 mujeres y 60 concubinas; Abías, 14 mujeres. Salomón se rodeó de un harem numéricamente escandaloso: 700 esposas, 300 concubinas (1 Re 11, 3). Su padre, David, había sido mucho más moderado: en Hebrón había tenido siete mujeres; al huir de Jerusalén de la persecución de Absalón, dejó diez concubinas en la ciudad santa.

Los reyes abusaron de la poligamia, en parte por razones políticas: casarse con princesas de pueblos vecinos era asegurar las relaciones internacionales, mas Deut 17, 17 y 1 Re 11, 4 avisan de los peligros de la poligamia real. La poligamia de los reyes egipcios fue de las más desenfrenadas: Ramsés II tuvo 162 hijos; Amenofis 318 mujeres.

La poligamia después del Destierro, fue infrecuente (Tob 1, 18; Susana 10, 63; Mt 18, 25; Lc 1, 5). Y es que la literatura sapiencial va descubriendo el amor personal cuyos componentes son la exclusividad y la fidelidad: Véase, por ejemplo, el Cantar de los Cantares, 2, 2-3; 6, 8-9; 8, 6-7 (41). Pero, aunque recortada y restringida, continuó en tiempo de Cristo, y en tiempo de la Mishná (Mishná, *Yebamot* 6, 5; 13, 8; 15, 4; 16, 1; *Soṭá* 4, 3; 6, 2; *Giṭṭin* 2, 7; 3, 1), y puso pie en la Edad Media bien entrada, aun después de su prohibición por el gran maestro askenazí Gershom ben Yehudá (960-1040).

Aún estaban frescas las palabras de Jesús contra el divorcio, cuando Flavio Josefo escribía: "Una de nuestras viejas costumbres es tener al mismo tiempo varias mujeres" (42).

La práctica de la poligamia tuvo abogados entre los rabinos. Poligamia ilimitada: "Un hombre puede tomar cuantas mujeres quiera", decía un viejo aforismo, que Rabba repitió añadiendo, "con tal que pueda mantenerlas", según leemos en el tratado *Yebamot* 65a del Talmud

de Babilonia. Poligamia limitada: no más de cuatro mujeres, dice *Yebamot* 44a (43).

3. La proscripción de la poligamia en la Edad Media.

En 285 Diocleciano había prohibido, al parecer, con el ojo puesto en los judíos, la bigamia en todo el Imperio; en 393 Teodosio la prohíbe expresamente a los judíos. La prohibición por los propios judíos es posterior. El *jérem* o prohibición de la poligamia por R. Gershom se impuso en el siglo XI a las Comunidades franco-alemanas. Fue debido al influjo del cristianismo, y, como veremos, a una evolución antigua y lenta dentro del judaísmo, que siempre vio con cierto desagrado la poligamia. Para liberarse del *jérem,* fuera de ciertos casos (mujer estéril, levirato, mujer que cambiaba de religión, etc.), se necesitaba autorización de poligamia otorgada por cien rabinos (derecho atribuido a R. Jacob Tam, s. XII), lo que aún se aplica en casos de emergencia, a menos que se trate de infidelidad de la mujer. El *jérem* de Rabbi Gershom se impuso lentamente en Italia, Francia y en España, que no lo conoció hasta el siglo XIII. Aquí era muy rara la poligamia. R. Shelomó ben Adret, sólo conocía uno o dos casos en Cataluña de su tiempo, por ser la primera mujer estéril. En Castilla y Navarra se conoció una cierta poligamia hasta el siglo XIV.

Los que no admitían el *jérem* de Rabbi Gershom impedían la poligamia con una cláusula de la *kětubbá,* por la que el marido se comprometía a no tomar otra mujer. Ya en la antigua Babilonia y Asiria se conocía la cláusula monogámica. Labán dio sus hijas a Jacob con la condición de no tomar otras mujeres (Gen 31, 50). En un contrato de matrimonio de los judíos de Elefantina (s. v a. C.), el marido se compromete a no tomar otra mujer que a *Miftajya,* so pena de 20 *kerashin* (44). Pero no sabemos

si se utilizó la cláusula monogámica en Palestina en los tiempos bíblicos y en época de Cristo. Posteriormente se acudió a ella.

El *jérem* de Rabbi Gershom propiamente nunca fue reconocido en España, pero los inmigrantes askenazíes que se introdujeron, sobre todo en el Norte de España, hicieron que poco a poco se aceptara; en el Sur de España hubo más resistencia al *jérem* por no haber inmigración askenazí. Los judíos de Oriente y del Norte de África, nunca se sintieron ligados por el *jérem;* pero introducían en la *kětubbá* la cláusula contra la poligamia, caso de que lo exigiera la mujer. En regiones donde era corriente la poligamia, a veces esta cláusula se omitía (45).

Hoy día el Estado de Israel prohíbe la poligamia; incluso la obstaculiza a los árabes súbditos de Israel. Una de las razones que desaconsejan hoy día la poligamia es la explosión demográfica razón que la aconsejó en el Israel antiguo. Pero, aun en nuestros días, hay voces en pro de la poligamia: un eminente profesor judío en el Congreso Mundial del Judaísmo (agosto 1977), me decía ser decidido defensor de la poligamia en determinados casos.

4. La monogamia fue siempre un ideal con numerosos abogados.

Ya vimos que el Yahwista, en tiempos de Salomón, y el Código sacerdotal, después del destierro, concibieron el matrimonio monogámico como el matrimonio querido por Dios en la creación. Los vigías de Dios, los profetas, impermeables al reclamo del ambiente, refractarios a las prácticas foráneas, libres de complejos ante reyes y nobles polígamos, alzaron también su voz en pro del matrimonio monógamo. Es el símbolo de la unión de Yahweh con Israel (Is 61, 10; 62, 5; Ez 16; Os 2, 21-22); el matrimonio polígamo es símbolo de idolatría (Jer 2, 2; Ez 16,

2; Os 2, 18). A los profetas se unieron los *jakamim* —los "sabios", autores de la literatura sapiencial—, que describen el amor de los esposos como exclusivo e indestructible. Recordemos el amor del Cantar de los Cantares. Los profetas, los "sabios", aliados con el pueblo bajo y con el buen sentido, atajaron la poligamia y cotizaron cada vez más alto a la mujer. Parece que la monogamia se convirtió en ideal del pueblo, sobre todo a partir del Destierro (46).

Diversos pasajes de la literatura rabínica recuerdan la vieja tendencia hacia la monogamia de profetas, sabios y pueblo:

En la ciudad ideal cada hombre casa con una sola mujer (47).

"Si tomas otra mujer, la gente va a decir que una es su mujer y la otra su concubina" (48).

Rab aconseja a Issi: "No tomes dos mujeres, pero si tomas dos, toma una tercera" (49).

Yehudá ben Batira III (*ca.* 110 d. C.) alude a la monogamia del paraíso: "Adam tuvo una esposa, no diez; a él su esposa le basta" (50).

Rabbi Ami (final del s. III) obliga a dejar la primera esposa y pagarle la parte correspondiente de la *kĕtubbá,* si el marido quiere casar con otra (51). Desgraciadamente esta prohibición del maestro palestino, sin precedentes en el judaísmo, no fue tenida en cuenta.

La obligación del levirato —casarse un hermano con la viuda del hermano muerto sin hijos— que fue, con la esterilidad, fuente de poligamia, perdió categoría en Palestina desde el siglo II d. C.: Abba ben Shaúl sostenía que el precepto de la *jalişá* (Deut 25, 9) era precepto superior al del levirato, contrariamente a lo enseñado en la Mishná (52).

En honor de los rabinos hay que hacer constar que no hay memoria de rabinos polígamos (53), quizá porque la mayoría eran pobres y no podían alimentar varias mujeres. El mismo Hillel, al principio de su carrera, apenas si podía sustentar a la mujer.

5. Los esenios opuestos a la poligamia.

La poligamia, encastillada en las clases pudientes (54), no rimaba con el ideal de muchos israelitas, particularmente con la praxis y norma de los esenios. Gran parte de éstos era de familia sacerdotal. En el sacerdocio había un ejemplo insigne de monogamia: el sumo sacerdote, al que se prohibía tomar más de una mujer, probablemente ya en tiempo de Cristo (55). Lo mismo ocurría con el sacerdocio en Egipto. Los esenios extendieron a los israelitas la monogamia del sumo sacerdote.

Un documento esenio, descubierto a final del siglo pasado, en la Geniza de El Cairo y descubierto de nuevo en Qumrán, proscribe poligamia y probablemente divorcio. El *Documento de Damasco* —éste es su nombre— prohíbe a los hombres "tomar dos mujeres en su vida *(bjayyēhem)*" (56). El sentido de este texto es objeto de controversia. Las interpretaciones dependen de cómo se traduce el sintagma *bjayyēhem,* "en su vida" (57): "en vida de ellos", de los maridos; "en vida de ellas", de las mujeres. La primera traducción ("de ellos") es la literal; pero también es traducción correcta "de ellas", sin tener que recurrir, como hace P. Winter (58), a un error del copista que escribió "de ellos" en vez "de ellas". Es sabido que en hebreo, y sobre todo en arameo, se emplea a veces el masculino por el femenino, el género fuerte por el débil.

Y. Yadin nos brinda las dos interpretaciones en litigio: "Se han propuesto dos interpretaciones. Si se acepta la primera ("en la vida de ellos"), el texto prohíbe a un

hombre casarse dos veces, ya viva la primera mujer, ya la haya divorciado, ya haya muerto; pero con esto no se prohíbe el divorcio. Si aceptamos la segunda interpretación, que considera *bjayyēhem* (" en vida de ellos") como error de *bjayyēhen* ("en vida de ellas"), entonces la prohibición afecta precisamente a la poligamia y muy probablemente también al divorcio".

La primera explicación no excluiría necesariamente la poligamia.

Una explicación convincente, aún en tinta fresca, es la de A. Tosato, según el cual el texto arriba citado, léase en masculino o en femenino, prohíbe poligamia y segundas nupcias tras el repudio. Sus palabras (59): "El texto nos dice: Nada de *dos* mujeres; por tanto, condena explícita de la poligamia. Nada de dos mujeres *en vida de ellas,* por consiguiente, condena explícita también de segundas nupcias después del repudio (y queda abierta la posibilidad, en teoría, a que la prohibición se extienda también a un segundo matrimonio una vez muerta la mujer, caso de leer 'en vida de ellos', en vida de los maridos)".

La confirmación inequívoca de que los esenios prohibían poligamia y divorcio se encuentra en el *Rollo del Templo,* documento importante. Acaba de ser publicado. En la columna LVII, líneas 17-19, dice así (60): "Y (el rey) no tomará además de ella (de la primera mujer de que se habla anteriormente) otra mujer, porque ella sola estará con él todos los días de su vida (de ella); pero si ella muere, podrá casar con otra mujer".

La prohibición va dirigida al rey para quien la ley común era tan permisiva en asunto de poligamia. *A fortiori* la ley vale para todos los israelitas, a los que la Mishná, *Shabbat* 14, 4, manda considerar como hijos del Rey.

Terminemos señalando una coincidencia: Jesús (Mt 19, 4; Mc 10, 6) cita Gen 1, 27; el *Documento de Damasco* IV, 21 cita Gen 1, 27: el mismo versículo del Génesis les sirve de apoyo a Jesús y a los esenios para la prohibición de la poligamia.

III. INDISOLUBILIDAD Y DIVORCIO

1. El matrimonio instituido por Dios en el paraíso según la tradición yahwista (J) y sacerdotal (P) fue indisoluble.

De nuevo volvemos a esas páginas del Génesis, caps. 1 y 2, que expresan una teología del matrimonio en forma de historia, o, si se quiere, una historia deducida de la reflexión sapiencial y teológica. A estas páginas se refirió Cristo al condenar el divorcio.

El matrimonio instituido por el Creador en el paraíso es presentado como matrimonio *de dos,* de marido y mujer, lo que excluye la poligamia simultánea; y además, como matrimonio de los *mismos,* mismo marido, misma mujer, lo que excluye el divorcio con nuevas nupcias o polígamia sucesiva, mientras viva un consorte. Esto es lo que llamamos indisolubilidad del matrimonio: Mientras viva una de las partes no cabe otro matrimonio.

Para proclamar la indisolubilidad del matrimonio Jesús se remonta a los orígenes puros, donde sólo hay obra de Dios saltando la historia que es la obra de los hombres débiles y pecadores. Cita Gen 1, 27 y 2, 24, y concluye: "de modo que no son ya dos sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido que el hombre no lo separe". El argumento de Jesús es que Dios hizo en el paraíso de dos, del macho y la hembra, *"una sola carne" (baśar ejad),* equivalente en nuestro lenguaje, a "un solo ser". El acento

de la monogamia recae sobre el número *dos:* "*dos* en una sola carne" (Gen 2, 24; Mt 19, 5); el acento de la indisolubilidad recae sobre el número *uno:* "*una* sola carne" (= *un* solo ser); "no son ya dos, sino *una* sola carne" (Mt 19, 5).

El matrimonio instituido por Dios es como un candelero irrompible de dos brazos soldados. Su nombre es "un solo ser".

2. La indisolubilidad del matrimonio defendida por el profeta Malaquías.

Siglo v antes de Cristo. El profeta Malaquías inculca la indisolubilidad del matrimonio de dos maneras: *a*), arremetiendo contra el divorcio en el nombre de Yahweh; *b*), repitiendo intencionadamente la palabra *uno.*

"Yahweh, dice, odia el repudio" (Mal 2, 16). Para decir esto escoge intencionadamente las palabras *śané shalleaj,* que utiliza Deut 24, 1s. para permitir el repudio. Eso quiere decir que se enfrenta, como Jesús, con Deut 24, 1ss. El divorcio, añade el profeta, es traición; el profeta manda que "no traicionen a la mujer de su juventud" (Mal 2, 15). El divorcio es separación, y la mujer dice el profeta es "tu compañera", *jaberatka,* literalmente, "la unida a ti". El divorcio es desunión, y la mujer "es la mujer de tu alianza" (Mal 2, 14).

El profeta arremete, pues, de frente y de lado contra el divorcio.

Además lanza contra el divorcio, lo mismo que Jesús, sólo que alusivamente (61), las dos palabras de Gen 2, 24 "una sola carne": "¿Y no le hizo *uno* a pesar de tener carne y espíritu? ¿Y qué quiere el *uno*? Descendencia de Dios" (Mal 2, 15) (62).

Esa repetición de "uno" *(ejad),* encabezando tan valiente texto antidivorcista, nos parece un caso intencionado de la argumentación que más tarde el rabinismo llamará *gĕzerá shawá,* consistente en empalmar textos distantes mediante una palabra común, en este caso *ejad. Uno, uno* de Malaquías es el doble eco de *baśar ejad, un* ser, *una* carne de Gen 2, 24.

En conclusión y haciendo propias las palabras del Padre De Vaux: "Malaquías enseña que el matrimonio ha hecho de los consortes *un solo ser*... (63) Jesús proclama la indisolubilidad del matrimonio, Mt 5, 31-32; 19, 1-19 y paralelos, con el mismo argumento empleado por Malaquías: Lo que Dios ha unido, que el hombre no lo separe" (64).

Naturalmente Malaquías, no sólo impugna el divorcio de los judíos, el de Deut 24, 1, sino que por su referencia al matrimonio "uno" de Gen 2, 24, condena la disolución de todo matrimonio.

3. Otros ecos literarios de la unidad de la pareja.

El matrimonio como soldadura de hombre y mujer, la concepción que marido y mujer son "una sola carne", (un ser), (Gen 2, 24), reaparece en las palabras— no en la intención, que es precisamente prodivorcista— de Eclo 25, 26: "Si (tu mujer) no camina de tu mano, córtala de tus propias carnes" (65), lo que equivale a decir que la mujer nocionalmente es "una carne" con el marido, "es carne de mi carne" (Gen 2, 23). El divorcio es cortar parte de la propia carne, parte del propio ser (66).

LXX, Gen 2, 23, se hace eco de esa misma concepción y la afina: la LXX traduce "fue tomada de *su* marido" (67) en vez de traducir literalmente "fue tomada del varón" (68). Para la LXX la mujer no es sólo parte del varón: es parte de su marido.

El libro de *Jubileos* (2, 14; 3, 4-8), libro, al parecer, de Palestina, escrito en el siglo II a. C., lee en Gen 1 y 2 el

tema del matrimonio uno e inseparable. Su pensamiento se resume así: a) Dios hizo un ser en dos, marido y mujer; lo deduce de Gen 1, 27; b) habiendo sido separada la mujer del marido, según narra Gen cap. 2, el matrimonio reintegra a los dos, marido y mujer, en la unidad, en una sola carne, en un solo ser (69).

4. Cómo conciben los profetas el matrimonio y su indisolubilidad: como los desposorios de Yahweh y su pueblo que es matrimonio modelo de indisolubilidad.

En la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, se enseña al hombre el comportamiento ético mediante la "imitatio Dei", la "imitación de Dios", que en el Nuevo Testamento a veces es reformulada como "imitación de Cristo". En la Literatura rabínica, se introduce en ocasiones otro tipo de enseñanza ética: la "imitatio hominis", es decir, presentar a Dios practicando obras buenas, a imitación de los hombres justos.

En el asunto del matrimonio que nos ocupa, los profetas del Antiguo Testamento dibujan el matrimonio ideal, el desposorio de Dios con Israel, que es matrimonio de dos en exclusividad (Yahweh y sólo su pueblo: monogamia), de dos que han de ser eternamente fieles (indisolubilidad). Ese es el matrimonio ideal del que el matrimonio humano ha de ser trasunto e imitación.

Basta leer los tres primeros caps. de Oseas para hacerse cargo que Yahweh es esposo de Israel, que aborrece y castiga la infidelidad, la prostitución y el adulterio de su "amada"; y que, por ser fiel a la alianza, Dios, a la postre, la perdona (Os 2, 4.9b; 2, 18; 2, 21-22). El esposo, Dios, no puede repudiar: "A esposa tomada en la flor de la juventud, ¿podrá repudiársela?, dice tu Dios", Is 54, 6. Jeremías 3, 1-11, describe la prostitución de Israel; pero el esposo fiel invita a su esposa (Jer 3, 12-14) a volver a

su Señor. Lo mismo Ezequiel: primero palabras crudísimas (Ez 16, 15-52), "contra la esposa que menospreció el juramento, y quebrantó el pacto". Seguidamente palabras de fidelidad: "Yo (Yahweh) me acordaré de mi Alianza contigo en los días de tu juventud y te confirmaré un pacto eterno" (Ez 16, 60).

En suma: lo que pide la Alianza matrimonial de Yahweh e Israel es fidelidad, fidelidad eterna.

El matrimonio de los israelitas tiene en las alturas el modelo que ha de copiar: exclusividad (monogamia), y fidelidad eterna (indisolubilidad).

El amor de Dios, con personas a él vinculadas, particularmente el amor de Dios-Esposo a Israel su esposa, es un amor llamado en la Biblia hebrea *jésed,* un amor de solidaridad, de personas vinculadas; como Dios e Israel están vinculados por pacto matrimonial según los profetas, entre los dos existe el *jésed,* que significa el *amor de lealtad* o "la *lealtad del amor*" más amor, o bondad, o misericordia, como frecuentemente se traduce. El contenido de lealtad es básico. Para recalcar la firmeza de la lealtad implícita en la noción de *jésed,* esta palabra, que figura 245 veces en la Biblia hebrea, se acompaña a veces de la voz *emet* (lealtad, fidelidad, constancia). Cuando al hablar del amor de Dios esposo de Israel, se dice que es *jésed wĕemet* se significa que es *fidelidad* (en el amor)-*y-fidelidad:* totalmente fiel. El de Dios es un amor, a Israel, de lealtad, amor absolutamente fiel y leal. Muchas y grandes fueron las deslealtades de Israel, la esposa. Sin embargo, Dios no ha rechazado definitivamente a su pueblo; "Lejos de Dios tal cosa", exclama Pablo en la Epístola a los Romanos: "no ha rechazado Dios a su pueblo, a quien de antemano conoció" (amó) (Rom 11, 1-2) (70).

También entre marido y mujer hay una alianza, un pacto, una *berit,* como entre Yahweh e Israel; y también

entre ellos ha de haber por tanto el *jésed,* el amor fiel, el *jésed wĕemet,* el amor fidelidad-fidelidad (= amor fidelísimo). Los maridos tienen en Yahweh-Esposo, la norma de fidelidad que cumplir y el ejemplo sin fallos que imitar; las esposas tienen en Israel, Esposa de Yahweh, ejemplo de fidelidad a imitar (71), conducta de infidelidad con Dios que hay que reprobar.

Hay un matrimonio a ras de tierra, con poligamia, infidelidad y divorcio: es el matrimonio que hacen los hombres, y que codifican incluso algunas normas de derecho consuetudinario; pero hay un matrimonio en el plano de Dios, el que Dios ejemplariza y quiere; es el que los profetas patrocinan (72).

Filón, judío alejandrino, contemporáneo de Jesucristo, comenta la creación del hombre y de la mujer de Gen 1 y 2, en diversos tratados. Con el estilo de la metafísica griega pone el acento en la unidad de la pareja humana: en el orden de las ideas, hombre y mujer son dos especies que convienen en el género "hombre" *(adam);* en el orden físico son dos partes (hombre y mujer) de un todo (el hombre primitivo): dos fragmentos incompletos que únicamente se completan en el matrimonio (73).

El Targum Palestino de Gen 1, 27 recalca la unidad del matrimonio de la siguiente manera: en vez de traducir el texto hebreo literalmente (Dios creó al hombre "macho y hembra") traduce al arameo: Dios creó al hombre "macho y su mujer" *(dĕkar wĕzugeh),* no los sexos sueltos sino formando unidad matrimonial.

El Targum Pseudojonatán es más explícito: los creó macho y hembra en su cuerpo (de ellos, *bĕgawwehón*), o sea, los creó ser andrógino, hombre y mujer a la vez (74).

5. Una curiosa manera de señalar la indisolubilidad del matrimonio de la creación: La pareja primitiva fue un ser andrógino.

Los griegos (75), influidos probablemente por un mito oriental, explicaron la fuerte atracción de los sexos, el *eros,* recurriendo al mito del hombre primitivo, mitad hombre, mitad mujer.

Exegetas judíos, influidos quizá por ese mito, sobre todo solicitados por los relatos de creación de la primera pareja de Gen 1 y 2, entendieron también la creación del hombre primero como creación de ser andrógino o bisexuado. No pretendían explicar casos raros de hermafroditismo, sino señalar la unidad de la pareja por designio de Dios.

Según la exégesis judía antigua, deráshica (76), la Biblia tiene muchos sentidos; una palabra, por ejemplo *adam,* "hombre", puede significar varias cosas. Unos exegetas entendieron la palabra "adam", "hombre", de Gen 1, 27 (Dios creó al "hombre" macho y hembra) no en sentido colectivo que le corresponde, el hombre en general, la humanidad, sino en sentido individual: el primer individuo fue creado macho y hembra, bisexuado.

Dos variantes —de las que únicamente hay noticia por tradición— apoyan la bisexualidad del primer hombre. Una variante decía: Dios creó al hombre: "macho y sus órganos femeninos *(nĕqubaw)* los creó" (77). Otra variante rezaba: "macho y hembra *lo* creó", en vez de "macho y hembra *los* creó" del texto hebreo masorético actual (78).

El relato mismo de la creación del hombre, de Gen 1 y 2, sin recurrir a variantes textuales que no figuran en textos conocidos, manan esa exégesis mítica. Basta observar el uso alternado del singular y plural en Gen 1, 26-27 ("Hagamos a un hombre"; "Creó Dios al hombre a su

imagen; a imagen de Dios lo creó; *los* creó macho y hembra"); bastaba leer sin arrimos críticos que la mujer fue sacada del varón como narra Gen 2, 22, para que ciertos exegetas judíos dedujesen la creación andrógina del primer hombre.

No es este el momento de criticar, sino de constatar, esa exégesis deráshica ejercitada sobre la palabra "adam", "hombre", tomada, con relación a los sexos, en sentido individual en vez de colectivo. Ni es momento de echar en cara a antiguos comentaristas judíos su exégesis armonizante y conciliadora: explicar la creación del hombre de Gen 1, 27, de origen sacerdotal, del siglo VI a. C., en armonía con la creación de hombre y mujer del capítulo 2 del Génesis, que es relato de tradición distinta, yahwista, tres o cuatro siglos anterior. Estos procedimientos exegéticos —tomar el sentido individual por el colectivo, armonización de tradiciones distintas— tenían en la vieja exégesis judía marchamo de legitimidad. El mismo Pablo utiliza, quizá, en Rom 5, al hablar del pecado original, el mismo procedimiento exegético, pero a la inversa: lee Adán de Gen 3 no en sentido individual (el individuo Adán pecó), sino a la vez en sentido colectivo: el "hombre", "adam" con minúscula, la Humanidad pecó (79).

Lo que aquí interesa recalcar, lo mismo que en el caso de Pablo, no es el procedimiento exegético, que está periclitado, sino las ideas que con él se quieren confirmar: en el caso de Pablo la existencia desde el principio del pecado original, en nuestro caso la perfecta unidad del hombre primitivo. Eso pretenden los exegetas del hombre andrógino.

Rabbi Abbahu (*ca.* 300 d. C.):

"¿Cómo es que se dice 'macho y hembra los creó' (Gen 1, 27; 5, 2) y que se dice también 'creó al hombre a imagen de Dios' (Gen 1, 27; 5, 1; 9, 6)? Es que en

principio quiso crear los dos simultáneamente, y terminó por crear un solo cuerpo (del que después sacó la mujer)" (80).

El Midrash *Bereshit Rabba* XIV 2, a Gen 2, 7, explica que el verbo hebreo *wa-yyiṣer* (de la frase "*y formó* el Señor Dios el hombre") conservando *yy* mientras que *wa-yiṣer* (de la frase "y *formó* Dios todos los animales") tiene solamente una *y*. Esas dos *yy* tienen misterio: que Dios creó al hombre de dos, de Adán y de Eva; no así a los animales (81).

Rabbi Yirmĕyá ben Eleazar (*ca.* 270 d. C.), para ser enteramente claro, incluye en el texto hebreo el término griego "andrógynos": "Cuando el Santo, sea bendito, creó a Adán, lo creó *andrógino,* porque está escrito: Macho y hembra los creó y llamó su nombre de ellos Adán (hombre); Gen 5, 2" (82).

Rabbi Samuel ben Najmán (*ca.* 260 d. C.):

"Cuando Dios creó a Adán lo creó con dos caras; después lo dividió y le hizo dos espaldas, una de un lado, y de otro otra. Se objeta a esto que está escrito (Gen 2, 21) 'Y tomó una de sus costillas'; pero una de sus costillas *(ṣĕlotaw)* significa uno de sus lados" (83).

De esta concepción del matrimonio hecho por Dios, dimanan diversos dichos rabínicos favorables al estado de casado, y condenatorios de la soltería. No olvidemos que el primero de los 613 mandamientos del Pentateuco es "creced y multiplicaos" (Gen 1, 28) (cf. Mishná, *Yebamot* 6, 6): que el hombre ha sido creado para el matrimonio, y que "el fin primario del matrimonio para los antiguos era perpetuar la especie... el *liberum quaerendum causa* de los romanos" (B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 389s). Al hombre sin mujer se le consideraba incompleto:

Rabbi Jiyya ben Gomdi (siglo III d. C.): "(El hombre sin mujer) es también incompleto, porque está escrito

'Y los bendijo y los llamó su nombre', "adam" (hombre) (Gen 5, 2). Algunos dicen: (la soltería) disminuye incluso la imagen de Dios, pues después que la Escritura dice 'Hizo al hombre a imagen de Dios' (Gen 9, 6) sigue 'Fructificad y multiplicaos' (Gen 9, 7)" (84).

Siguen el mismo Midrash y *Yebamot* 62b, encarándose tácitamente con los enemigos del matrimonio: "El que no tiene mujer, vive sin bien, sin ayuda, sin alegría, sin bendición y sin expiación". En efecto, Prov dice: "El que encuentra una mujer encuentra un gran bien" (Prov 18, 22; cf. 12, 4; 14, 1; 19, 14; 31, 10-31); y el Eclesiástico (9, 9) invita a "vivir con gozo en la compañía de la mujer a quien amas".

Sentencia Rabbi Eleazar ben Pedah (*ca.* 270 d. C.): "Hombre que no tiene mujer no es hombre", pues está escrito: "Los creó macho y hembra y los bendijo y llamó su nombre 'adam' (hombre) (Gen 5, 2)" (85). Quien carece de mujer no puede oficiar de Sumo Sacerdote el día de la Expiación (Mishná, *Yoma* 1, 1). El matrimonio importa tanto que se autoriza a vender el rollo de la Ley *(Torá)* para poder casarse (TB *Megillá* 27a); y la mujer ha de estar dispuesta a sufrir un matrimonio desgraciado antes de quedarse sola (TB *Yebamot* 113a; *Qiddushin* 7a).

Estas citas son posteriores a la época de Jesús, pero continúan, o si se quiere, exageran, la exégesis anterior de Gen 1, 27; 5, 2 y 2, 23s, para la que Adán y Eva fueron creados íntimamente unidos, físicamente unidos, unión que el matrimonio está llamado a reconstruir.

Sobre este fondo exegético judío, de los dos primeros capítulos del Génesis, lanzó Jesús su condena del divorcio: "Desde el principio no fue así"; su mandato de indisolubilidad: "Lo que Dios ha unido que no lo separe hombre".

Pocas palabras de Jesús han causado tanto impacto en la historia de la Humanidad. Han unido la pareja humana. Entre los cristianos, y hasta entre los judíos, pues en la Edad Media el judaísmo, por influjo del cristianismo, aumentó las trabas del divorcio y trasladó su mirada de Deut 24, 1 a Gen 1 y 2.

6. La indisolubilidad del matrimonio ¿de ley natural en el judaísmo?

Cuestión a primera vista absurda por dos razones: primero porque practicaron con naturalidad el divorcio amparándose en una "ley" (Deut 24, 1), y después porque el judaísmo rabínico solamente empieza a hablar de ley natural en tiempo del filósofo judío zaragozano, Bajya ben Paquda, siglos XI-XII d. C. La ley natural es ignorada por *toda* la literatura rabínica (86).

El judaísmo se rige por abundante ley revelada —613 mandamientos escritos contiene la Ley de Moisés— y por una abundantísima legislación oral *(halaká)*, que el judaísmo ortodoxo cree revelada en el Sinaí y después transmitida por vía oral.

Con tanto abasto de leyes positivas, escritas u orales, es comprensible que los escritores judíos, hasta entrada la Edad Media no se hayan preocupado de la ley natural.

Pero como la ley oral o escrita de los judíos, es exclusiva de los israelitas, después del Sinaí, algunos de sus doctores antiguos excogitaron para israelitas anteriores al Sinaí y para los no israelitas una normativa parecida a la ley natural, con el nombre de Ley o Alianza noáquica: el pacto de Dios con Noé y sus descendientes, con un limitado número de estipulaciones. Janina ben Gamaliel (*ca.* 120 d. C.) fue el introductor de la concepción de Ley noáquica, anterior a la Ley mosaica o del Sinaí, y anterior a la ley abrahámica; pero los gérmenes de esa concepción parecen ser de siglos anteriores a Rabbi Janina. Sus contenidos equivalen a la ley natural: garantía del

funcionamiento estable de la naturaleza, lo que llamaríamos continuación de las leyes de la naturaleza; prohibición de idolatría, asesinato e incestos, adulterio, de comer carne con sangre, y otros preceptos, que varían en número —normalmente siete— y contenido, según las diversas formulaciones rabínicas de las leyes noáquicas. Estas leyes son, pues, el equivalente rabínico de la ley natural de los estoicos y del *jus gentium* de los romanos, y obligan a todos los no judíos y a los israelitas antes de la revelación del Sinaí. Su salvación en la vida futura depende de su cumplimiento o transgresión (87) de tal ley. Las cláusulas exceptivas de Mt 5, 31; 19, 9 parecen hacer referencia, por tanto, a la ley noáquica del incesto, que obligaba, según los rabbis, a los gentiles, y, según Mateo, a los étnico-cristianos (cf. *supra,* pp. 35s.).

Desde el principio del siglo III, desde Yehudá ha-Naśi, el compilador de la Mishná, se habla también de preceptos dados por Dios a Adam en el paraíso.

No es, pues, absurdo preguntar si el judaísmo consideró de ley natural la indisolubilidad del matrimonio primitivo. Menos absurdo es plantear la misma pregunta respecto a la indisolubilidad del matrimonio impuesta por Jesús, porque Jesús (88), sin mencionarla, parece referirse varias veces a la ley natural, por ejemplo, cuando funda el precepto de amar a los enemigos en la imitación de Dios, que llueve para justos y pecadores y hace salir el sol para buenos y malos (Mt 5, 44-48), es decir, sobre un comportamiento de Dios en la naturaleza. Lo funda de modo parecido a los moralistas estoicos (89).

Jesús impone el matrimonio de la creación como "derecho natural", es decir, como la voluntad de Dios manifestada en la creación, en la naturaleza, y a la vez como voluntad de Dios manifestada positivamente en la revelación de Gen 1 y 2, y de esa doble fuente, de su reflexión

sobre la naturaleza del matrimonio y de la revelación en la Escritura, deduce su *halaká,* su norma: "Se dijo (Deut 24, 1): 'El que repudiare a su mujer, déle libelo de repudio'. Mas Yo os digo que todo el que despidiere a su mujer, fuera del caso de *porneía* (matrimonio incestuoso), la hace cometer adulterio; y quien se casa con la repudiada, comete adulterio" (Mt 5, 31-32).

La misma explicación se puede extender a los rabinos que entendieron el matrimonio del paraíso como matrimonio en una sola carne: lo entendieron como matrimonio natural, y como matrimonio exigido por la revelación de Dios contenida en Gen 1 y 2.

La diferencia radical de Cristo y exegetas judíos es que Jesús no confina la indisolubilidad a la pareja del paraíso y a los noáquidas, pues la extiende a los demás humanos como modelo obligatorio. La diferencia esencial es que para Jesús el matrimonio es absolutamente indisoluble para todos; mientras que para los judíos hay diversas causas, muchas o pocas según las Escuelas, que autorizan el rompimiento vincular a los judíos, tras la Ley del Sinaí.

Para los judíos, en el paraíso está el matrimonio ideal. Pero ellos, sólo ellos, tienen un privilegio de divorcio que les otorga la ley de Moisés, Deut 24, 1. Este privilegio del Deut no ha sido otorgado a los "gentiles" ni a los judíos hebreos anteriores a la ley del Sinaí. "Los noáquidas, dice R. Jiyya (*ca.* 200 d. C.) no tienen repudio" (90). Saben los doctores judíos que "Yahweh odia el repudio", porque lo dice el profeta Malaquías; pero, comentan: Dios odia el repudio para los pueblos del mundo, los no judíos; mas a Israel ha concedido el repudio, dice Rabbi Yojanán de Séforis a nombre de Rabbi Shemuel ben Najmán (91).

En definitiva, el matrimonio sin divorcio, el de Gen 1 y 2, para los no judíos; para ellos el privilegio de Deut 24, 1. Los doctores judíos que consideraron el matrimonio del paraíso de "ley natural", indisoluble para los noáquidas, no otorgaron a tal matrimonio la inmutabilidad, la indisolubilidad que impone Jesús: para ellos la habría anulado Deut 24, 1: para ellos solos.

7. Pugna de la realidad y del ideal matrimonial: Una costumbre —la "compra" de la mujer— abrió las puertas al divorcio.

Es verdad que las ideas gobiernan la historia; pero también lo es que la historia choca con las ideas y a veces las conforma.

Eso ocurrió con el ideal del matrimonio entre los judíos: además de la práctica del divorcio por otros pueblos, la "compra" de la mujer, influyó en el ejercicio y cohonestación del divorcio vincular que es el único en consideración entre los judíos antiguos.

La Biblia llama al marido "ba'al", propietario, señor de la mujer. Ex 20, 17 enumera las posesiones del hombre: mujer, siervo, sierva, buey y asno. La mujer es "la poseída por el dueño" (92); Gen 20, 3; Deut 21, 13; 22, 22; 24, 1; Is 62, 5; Prov 30, 23; en terminología rabínica es "adquisición", "propiedad" *(qinyán)* del marido.

Los desposorios se llaman *erusin,* voz de origen bíblico, que significa "apropiación": el novio se "apropia" *(arás)* de la novia (93) mediante entrega del precio de compra, que se entregaba primitivamente al padre de la joven.

El precio de compra se denominaba *móhar* entre los hebreos.

Por lo común era dinero. Se desconoce la cuantía. Por violar a una virgen, amén de casarse con ella, había de pagarse a su padre la suma de 50 siclos, cantidad exagerada por ser a la vez precio de compra y castigo del pecado. La tasa ordinaria debía ser inferior y variable según la condición de la familia y las dotes personales de la esposa.

El *móhar* consistía ocasionalmente en prestación de servicios especiales, como en el caso de David a quien se impuso como precio de Mikal, hija de Saúl, cien prepucios de filisteos. Él pagó con 200 prepucios (1 Sam 18, 25-27). O, como en el caso de Jacob, quien compró a Lea y Raquel con catorce años de servicio en casa del futuro suegro Labán (Gen 29, 15-30).

Los autores discuten si la mujer hebrea efectivamente era "comprada", si era "mujer adquirida" *(ishshá niknit)* como dice la literatura rabínica. ¿Era "propiedad" del marido como un esclavo, como un campo?

J. Benzinger, L. Blau y otros responden afirmativamente: verdadera propiedad del marido (94). E. Neufeld (95) también responde afirmativamente y explica la adquisición de esta manera: los derechos matrimoniales, dice, se adquirían con el pago del *móhar* en los desposorios; sin embargo el rabinismo consideró empezado el matrimonio únicamente tras la *traditio puellae,* tras la conducción de la novia a casa del novio, y la consiguiente consumación del matrimonio. Únicamente entonces se daba lo que, según este autor, era la contrapartida del *móhar,* lo que el *móhar* compraba, el *pretium virginitatis* (96). Si la esposa no era virgen, el matrimonio era inválido, el *móhar* volvía a su dueño, el padre del novio, quien era el que en realidad agenciaba con el padre de la novia el matrimonio de los hijos. Mas, aunque lo que se compraba con el *móhar,* sigue hablando Neufeld, era la virginidad de la mujer, ésta pasaba a ser propiedad del marido. "El marido tenía una posición dominante en el matrimonio y la mujer quedaba bajo el control del marido" (97). Antes de

casada, dependía de la total autoridad del padre; después de casada, dependía del marido.

Hay autores a quienes molesta el término "adquisición", "compra" de la mujer, y afirman que aplicarlo al matrimonio es efecto de un malentendido: "El malentendido —cedamos el discurso a K. Kahana (98)— procede de que ciertos pasajes del Talmud de carácter general, leídos superficialmente, parecen sugerir que por el matrimonio la mujer pasa a ser propiedad del marido. Así, en primer lugar, que se utilice el término 'adquisición' cuando se trata de contraer matrimonio; también que se trate del divorcio en conexión con la libertad de los esclavos; que se expresen los derechos y deberes de marido y mujer de manera semejante a como se expresan los de los esclavos ("Lo que la mujer adquiere es adquirido por el marido" = "Lo que un esclavo adquiere es adquirido por su dueño"); que se trate de la adquisición de la mujer al tratar de la adquisición de esclavos, animales, objetos muebles e inmuebles (*Qiddushin,* cap. 1). El Talmud refuerza dicha interpretación al referirse a la aparente compra de la mujer por dinero, al modo como Abraham por dinero compró el campo de Efrón (*Qiddushin* 2a)".

Todo esto habría hecho creer que la compra de la mujer es como compra de un objeto cualquiera.

¿Qué decir de esta discusión?

a) Lo primero, que hemos de guardarnos de proyectar a tiempos pretéritos, una concepción de la dignidad de la mujer que es adquisición de épocas posteriores. Los rabinos barajaban concepciones antropológicas y sociales diferentes, y hacían parangones que hoy resultan hirientes. Parangonaban, en efecto, la adquisición de la mujer con la del esclavo: "Se adquiere la mujer por dinero, por contrato y por cópula" (99) = "Se adquiere un esclavo por dinero, por contrato y por toma de posesión" (*Qiddushin* 1, 3) (100).

A la pregunta: ¿Hay diferencia entre la adquisición de una mujer y la de un esclavo? Se responde que no (101).

b) A pesar de estos molestos parangones, la esposa no tenía consideración de esclava comprada: no, no era pura mercancía, aunque el *móhar* la comprase en uno u otro sentido. Una verdadera esclava podía ser vendida. El padre israelita hasta podía vender a su hija a otro hombre que la recibía como concubina para sí o para su hijo; podía venderla, aunque no a extranjero (Ex 21, 7-11). En cambio, el israelita no podía vender la esposa, ni siquiera la esposa extranjera cautiva de guerra; convertida en mujer de un hebreo, no podía pasar al mercado.

c) El carácter de "compra" de la mujer se aminora, si como algunos piensan, el *móhar* entregado al padre de la esposa, se entregaba a título de usufructo, revertiendo a la hija al morir su padre o marido (102). El *móhar* de los judíos de Elefantina, siglo v a. C., lo recibía el padre de la mujer, pero le pertenecía a ella.

d) Hechas las atenuaciones pertinentes, hay que convenir que la "compra" de la mujer israelita no era más que el reflejo del medio ambiente semita: el *móhar* de los hebreos (Gen 34, 12; Ex 22, 16; 1 Sam 18, 25) (103) es el *mahr* de los árabes, el *mahrā* de los sirios, el *muhrā* de los arameos, y el *tirḫatu* de los mesopotámicos; era la "compra" de la mujer propia del mundo semita, aunque el objeto de la compra no sea, como algunos quieren, la persona, sino la compra de unos derechos sobre ella o la compensación de una pérdida, la de la virginidad, o la de sus servicios en la casa paterna. Pagado el precio, el marido adquiría una mujer que le estaba sometida... y se sentía en derecho de repudiarla.

8. Otro factor facilitante del divorcio hebreo promovido por el marido: la inferioridad de la mujer.

El matrimonio hebreo, por contaminación del ambiente, en la práctica y en la teoría jurídica distó mucho de ser matrimonio entre iguales, uno e indisoluble como el del paraíso.

El Yahwista en este punto expuso la verdadera condición de la mujer: "es carne de mi carne, hueso de mi hueso", es decir, es de la misma naturaleza que el varón, es su complemento (104). También los libros sapienciales, vg. el *Cantar, Proverbios,* levantaron la condición de la mujer. Pero otra vez lo fáctico, las costumbres, entraron en conflicto y se impusieron a la sabiduría y a la verdad, y la mujer quedó desarmada en el matrimonio.

La mujer casada no era una esclava, pues retenía el dominio de los bienes parafernales; no era una concubina, pues poseía un contrato de matrimonio *(kĕtubbá),* del que la concubina carecía; casada, tenía derecho a ser mantenida y vestida por el marido, quien debía proporcionarle habitación, débito conyugal, rescatarla de la cautividad, proporcionarle médico o medicinas en caso de enfermedad, sepultura en caso de muerte, dos flautistas y una plañidera por lo menos para llorarla (105).

Pero su escaño en el hogar estaba muy por debajo del trono del marido. No era la señora de la casa, sino la humilde servidora. "Los deberes de la esposa, detalla J. Jeremias (106), consistían en primer lugar en atender el hogar. Debía moler, coser, lavar, hacer la cocina, amamantar a los hijos, hacer la cama del marido, y en pago de ser alimentada, debía trabajar la lana (hilar y tejer); algunos añaden el deber de preparar la copa del marido, lavarle la cara, manos y pies. Todo esto ya muestra su condición de servidora de su marido; mas los derechos de éste iban aún más lejos: podía reivindicar lo que la mujer encontraba, los ingresos de su trabajo manual, podía anular sus votos. La mujer tenía que obedecer al marido como a su señor —el marido se llamaba *rab* (señor)— y tal obediencia era un acto religioso. Obediencia tan rendida que el marido podía obligarle a hacer votos; mas si los votos atentaban contra la dignidad de la mujer, ésta podía pedir la separación al tribunal... Los hijos debían mayor respeto al padre que a la madre... En peligro de muerte la obligación era salvar primero al marido."

Normalmente, los padres arreglaban el matrimonio (Gen 21, 21; 24; 28, 2); en ocasiones se pedía el consentimiento de la novia; pero sólo en época tannaítica o talmúdica se exigió su consentimiento si era núbil (12 años y medio) (TB *Qiddushin* 79a). Hasta tal edad el padre podía desposar a la hija incluso nada más nacer (Mishná *Qiddushin* 3, 5). En época talmúdica los rabbis tomarán providencias en favor de la mujer: exigirán que el marido no la haga llorar (TB *Baba Meṣi'a* 59a), escribirán frases hermosas que las honran y les honran: "Si el marido ama a la mujer como a sí mismo y la honra más que a sí mismo, ...tendrá la bendición de Job" (5, 24): "Conocerás la paz en tu tienda" (*Yebamot* 62b). Mas, a pesar de estos granos de incienso, la mujer estaba en posición de inferioridad en el matrimonio; aun en el Nuevo Testamento la mujer está subordinada al marido. En el tema del divorcio, la iniciativa estaba por entero en manos del marido. En suma: situación de la mujer: inferioridad, indefensión psicológica, social y jurídica ante el divorcio.

9. La acometida más eficaz contra la indisolubilidad del matrimonio: la reglamentación del divorcio de Deut 24, 1-4.

Concebido el matrimonio como compra de la mujer, el divorcio era consecuencia lógica: era deshacerse el marido de una mala compra. La discriminación negativa del sexo débil, propia de una antropología imperfecta, dejaba a la mujer indefensa ante las pretensiones divorcistas del varón.

Pero el más fuerte apoyo del divorcio, su baluarte, lo levantó la codificación de la práctica divorcista de Deut 24, 1-4.

También Lev 21, 7 supone la práctica del divorcio y lo regula, prohibiendo a los simples sacerdotes casarse con mujer *repudiada,* prostituta o deshonrada; y al sumo sacerdote casarse con estas mujeres o con viuda (Lev 21, 14); Lev 22, 13 contempla el caso de una hija de sacerdote *repudiada,* y regula su participación en la mesa de su padre; Num 30, 10 determina que voto de viuda y *repudiada* es válido; Deut 22, 19 condena al marido que ha imputado falsamente falta de virginidad a su mujer a no poderla *repudiar* en toda su vida; y Deut 22, 29 condena a la misma pena al que ha desflorado a una virgen no desposada: tendrá que casarse con ella y no podrá *repudiarla* de por vida. Deut 21, 14 contempla el *repudio (shalleaj)* de la prisionera de guerra tomada por mujer por un israelita. Is 50, 1 supone la existencia del *libelo de repudio* y dice que Dios no lo ha dado a su esposa Israel; en cambio, en Jer 3, 8, Dios despide y da *libelo de repudio* a Israel, hasta su conversión, que ha adulterado. La Biblia contiene, pues, menciones del repudio, constataciones de su existencia, y reglamentaciones de esa práctica.

Deut 24, 1-4 es la más importante reglamentación del divorcio, pues se refiere al divorcio incoado por cualquier israelita varón. He aquí el sentido de esta reglamentación:

Los tres primeros versículos son prótasis, el cuarto apódosis. Esta es, según cantidad de comentaristas, la verdadera articulación de la ley:

Deut 24, 1: "Si un hombre toma (107) una mujer, y se une maritalmente con ella (108), y si resulta que ella no encuentra gracia a sus ojos (del marido) porque encuentra en ella *impudicia de algo ('erwat dabar),* y le escribe el libelo de repudio *(séfer kĕritut)* y se lo pone en mano y la despide (109) de su casa; [2] y ella sale y va y se hace mujer de otro hombre, [3] y este último hombre la "odia" (110) y le escribe el libelo de repudio *(séfer kĕritut)* y se lo pone en su mano y la despide (109) de su casa, o si muere este último hombre que la tomó por mujer; [4] (entonces) *el primer marido que la despidió* (109) *no la podrá tomar de nuevo por mujer suya* después que se ha mancillado, porque ello es abominación delante de Yahweh y no debes acarrear pecado al país que Yahweh, tu Dios, te da en herencia".

El judaísmo posterior leyó aquí una autorización divina de divorcio, un privilegio bajado del Cielo al Sinaí para los maridos de Israel.

Empero el sentido original de esta "única" ley es obstaculizar la práctica del divorcio (110*): poner chinas al repudio, en la prótasis: repudio por "impudicia de algo" (por *'erwat dabar*), escribir un libelo de repudio (111), echarla de casa. En la apódosis: el marido ya no podrá volverse a casar con la mujer repudiada. En breve: es una ley que regula la costumbre del divorcio y le pone trabas. "La ley mosaica no ha introducido el estatuto del

divorcio, sino que lo ha encontrado" (112); ¿en los labios de Yahweh?, ¿en la cima del Sinaí? No: en los usos y costumbres del pueblo escogido.

La prótasis de la ley —los tres primeros versículos— describen la práctica del divorcio, introduciendo la condición de encontrar "impudicia de algo": un hombre repudia a su mujer porque "no encuentra gracia a sus ojos", porque encuentra en ella "impudicia de algo"; el segundo marido la "odia", término técnico que indica, al parecer, que no le place sexualmente (113); uno y otro le entregan el libelo de repudio o certificado de libertad, acreditativo de que la mujer sale de la jurisdicción del marido. La apódosis es que el marido no puede casarse de nuevo con ella.

Esta ley de Deut 24, 1ss cumple el dicho talmúdico: "La *Torá* (la Ley de Moisés) habla de lo que ocurre corrientemente". Ocurre con la ley del divorcio como con la del *jérem* o exterminio de los pueblos de Canaán: El *jérem* se tomó del derecho de guerra de los pueblos vecinos (114) y la Biblia lo reguló. El divorcio existía, y la Ley de Moisés, Deut 24, 1ss., lo tomó sin bendecirlo; simplemente lo toleró "por la dureza de vuestros corazones". Deut 24, 1ss más que ley que autoriza, es ley que tolera, regula y obstaculiza la práctica del divorcio (115).

Ya hemos mencionado otras pegas y restricciones puestas contra el divorcio: la impuesta en Deut 22, 13-19 al marido que acusaba falsamente de falta de virginidad a la esposa: no podía repudiarla; además debía pagar cien siclos; la de Deut 22, 28-29: violar a una virgen obligaba a casarse con ella sin poder repudiarla; además debía pagar 50 siclos.

Para aminorar la tentación de repudio, más tarde se impondrá al marido la pérdida del *móhar* pagado por la compra de la mujer, si la divorciaba por causa distinta

de falta de virginidad. Es probable que ya en tiempos bíblicos el divorcio arbitrario estuviese penalizado económicamente como lo está en códigos orientales, vg. el de Hammurapi, 137-140; el grave castigo impuesto al marido que difamaba de falta de virginidad a su mujer (Deut 22, 13-21) deja entrever que la falsa alegación de falta de virginidad era expediente fácil para divorciar sin pagar (116).

10. La interpretación judía de Deut 24, 1ss: autorización "divina" al marido para repudiar.

O sea, reconocimiento legal por la *Torá,* la Ley de Dios, de un derecho ilimitado del marido a repudiar. El judaísmo interpretó en este caso una codificación de usos —de malos usos— como una revelación de la Ley de Dios en el Sinaí, como palabra de Dios, como excepción a la ley original de indisolubilidad del matrimonio en beneficio de Israel (117). La confusión de lo "tolerado" en la Ley de Moisés, con lo "ordenado por Dios", fue un gran defecto de la exégesis judía de la *Torá.* El divorcio pasó así a ser "Ley de Dios" salvadas ciertas formalidades jurídicas: manifestar el repudio con esta fórmula o parecida: "Ella no es mi mujer y yo ya no soy su marido" (Os 2, 4); escribir por propia mano o por "velador" del divorcio el libelo de repudio, más tarde llamado *get* (118) (Deut 24, 1.3; Is 50, 1; Jer 3, 8).

La escritura del acta de repudio era práctica antigua, que se conocía en la vieja Mesopotomia y entre los judíos de Elefantina cinco siglos antes del cristianismo (119). En las cuevas de Murabba'āt se ha descubierto un ejemplar de libelo de repudio de principios del siglo II d. C.

Como la Biblia no dice nada del repudio promovido por la mujer, la jurisprudencia judía antigua puso el derecho del repudio siempre del lado del marido. Sin em-

bargo, entre los judíos de la colonia militar de Elefantina, en Egipto, el derecho circulaba en las dos direcciones: podía repudiar el marido, y podía la mujer. Informan de ello tres contratos matrimoniales. Uno contenido en un papiro datado en 440 a. C.: para marido y mujer el motivo del repudio era el "odio", cuyo sentido técnico es, según algunos, la inadaptación sexual; la formalidad era, para hacer eficaz el repudio, presentar esa voluntad de separación ante el juez o la comunidad; las resultas: si repudia el marido, pierde el *móhar;* si la mujer repudia, devuelve ese precio a su pareja (120).

Parece que estos judíos egipcios estaban influidos por prácticas divorcistas foráneas, más consideradas con la mujer. Pero la Biblia en asunto de repudio, deja desasistida a la mujer. Los recortes que sufrirá el ilimitado derecho del marido a repudiar, fuera de los pocos que la Biblia impone y que hemos mencionado, son postbíblicos y debidos al rabinismo en los primeros siglos del cristianismo; serán muy considerables en la Edad Media, pero ya por influjo bonancible del cristianismo. En la Edad Media, según el *jérem* o prohibición de R. Gershom, no se podrá divorciar a la mujer sin su previo consentimiento; y el divorcio tendrá que ser supervisado por la autoridad o por la comunidad.

Los rabinos pusieron cortapisas al desmesurado "derecho" varonil de tiempos bíblicos: el marido no puede repudiar si la mujer está cautiva (121), si se ha vuelto loca (122), si es de tan corta edad que no puede comprender lo que es el divorcio (123). A la mujer se le reconoció: poder incoar expediente de divorcio ante la autoridad en casos excepcionales: si el marido ejercía oficio repugnante, como el de basurero o curtidor; si había contraído enfermedad contagiosa como la lepra; si el marido le obligaba a incumplir la ley de Moisés, a tomar

alimentos impuros o cohabitar en su menstruo (124); si el marido era impotente (125), lo que se presumía si no había habido hijos después de diez años de matrimonio (126), si le negaba el débito (127), o el alimento (128), si le trataba con sevicia (129).

En realidad la mujer hebrea se encontró con las puertas del divorcio atrancadas para ella, abiertas de par en par para el marido. La Biblia no se las abrió, por lo dicho: porque la Biblia no autoriza sino que tolera y obstaculiza el divorcio; los rabinos se las abrieron en determinados casos (130).

En el mundo semítico y grecorromano soltarse del marido estaba más al alcance de la mano de la mujer. El código de Hammurapi (137-143), las leyes asirias, la legislación grecorromana y árabe daban opciones a la mujer para pedir el divorcio. Entre los romanos, el "matrimonio libre" podía ser disuelto de mutuo acuerdo de las partes o a petición de una de ellas.

Por la historia profana sabemos que Salomé, hermana de Herodes, envió libelo de repudio a su esposo Costobaro, pero tal divorcio de iniciativa femenina, fue caso raro, y considerado como abuso (131).

El desasistimiento de la mujer por parte de la Biblia, en el asunto del divorcio, se manifiesta también en no ofrecer provisiones para el mantenimiento de la mujer repudiada por el marido. La causa de este silencio bíblico parece ser la anteriormente apuntada: que la Biblia no promueve el divorcio, que lo tolera, que lo obstaculiza.

11. Aunque hay pocos datos al respecto, es seguro que los maridos judíos antiguos fueron más parcos en practicar que sus exegetas en permitir el divorcio.

Hay quien opina que los maridos judíos hicieron uso de su ilimitado derecho a divorciar en contadas ocasiones

cuando la mujer era estéril (cf. Gen 30, 1), y en caso de adulterio de la mujer; práctica que habría determinado que, posteriormente, la Escuela de Shammai reconociese como único motivo de divorcio el adulterio de la mujer. Se remite a Jer 3, 7-10; Is 50, 1 y Ez 16 como confirmación de que a esa causa se redujo en la práctica el divorcio (132).

No hay datos suficientes que validen tales afirmaciones. Que Abraham se opusiera a la expulsión de su concubina Agar (Gen 21, 11-12), y Paltí llorase al tener que dejar a Mikal (1 Sam 3, 14-16), y que Esdras encontrase oposición al exigir el abandono de mujeres extranjeras (Esd 10, 3ss.), no prueba nada. Los pasajes proféticos señalados no prueban más que en su tiempo el adulterio no obligaba aún a repudiar a la mujer: el marido podía perdonarla y continuar como esposa, cosa que la legislación rabínica prohibirá (133).

De libros escritos cerca de la época de Cristo tampoco podemos deducir estadísticas ni frecuencias de divorcio entre los judíos. Los libros sapienciales tratan mucho del hombre y de la mujer, y de la familia y de los hijos, muy poco del tema del divorcio. De sus escasas referencias podemos deducir que había divorcios debidos a malas lenguas, que se debe divorciar a la mujer insumisa y no divorciar a la que liga bien con el marido. Estos son los textos:

Eclo 25, 26: "Si (tu mujer) no camina de tu mano, córtala de tu propia carne": alusión e invitación (134) al divorcio, llamado "corte" *(séfer) kĕritut,* (libelo de) "corte" o "repudio" (135).

28, 15: "Lengua tercera (que calumnia) expulsa a mujeres valientes y las priva del fruto de su trabajo".

7, 26: "¿Tienes mujer a tu gusto? (a tu gusto es glosa que no se encuentra en el texto hebreo), no la repudies; pero si es odiada *(uśĕnuá),* no te confíes en ella".

Nada nuevo aportan estos textos: los maridos tienen la puerta abierta, la cerca del divorcio desalambrada.

Eclo 23, 22 repite lo que sabemos, que la mujer hebrea tiene la puerta cerrada: "Y lo mismo (será castigada) *la mujer que abandona* al marido y presenta un heredero de un extraño; [23] porque primero, desobedece a la Ley del Altísimo; segundo, falta contra su marido; tercero, se prostituye con adulterio y presenta hijos de un hombre extraño".

En resumen: consejos, advertencias, pero no cifras ni hechos concretos que demuestren la frecuencia del divorcio promovido por el marido.

La historia profana recuerda algunos casos de mujeres nobles que forzaron la puerta del divorcio: Herodías abandonó a Herodes (136); las tres hijas de Agripa I abandonaron a sus tres respectivos maridos: Berenice a Polemón de Cilicia, Drusila a Azizos de Emesa, y Mariamme a Julio Arquelao (137). Casos especiales de mujeres principescas, que dicen muy poco de la conducta en el pueblo.

La Biblia (Jue 19, 1-3) narra el caso de una concubina betlemita que abandonó a su marido, levita de la montaña de Efraím. Jer 3, 20 habla "de la mujer que traiciona a su amado".

12. En la época de Cristo los exegetas judíos se enzarzaron en una discusión sobre los motivos del divorcio de Deut 24, 1: Interpretación de la Escuela de Shammai y de la Escuela de Hillel.

Controversia que empezó unas décadas antes de nacer Jesús y terminó con la muerte de Rabbi 'Aqiba en 125 d. C. El tema principal de la controversia fue la inter-

pretación de "impudicia de algo" *('erwat dabar)*, esa condición impuesta por Deut 24, 1 al repudio del marido. Había otros cinco puntos en asunto de matrimonio en los que las dos Escuelas diferían, pero ese era el más importante.

La Escuela de Shammai seguía a un escriba de ese nombre, que ejercía el oficio de carpintero. Él y su Escuela representaban el rigorismo hermenéutico. La Escuela de Hillel debe el nombre al gran maestro Hillel el Viejo, babilonio de origen, que logró formar en Palestina una Escuela de interpretación de tendencia liberal. Fue la Escuela que prevaleció después de la destrucción de Jerusalén, por obra y gracia de Yojanán ben Zakkai y de la ayuda de los romanos. Su triunfo significó la victoria de la interpretación permisiva del divorcio.

Los shammaítas leían "impudicia de cosa" *('erwat dabar)* como "cosa de impudicia" *(dĕbar 'erwá):* invertían las palabras y ponían todo el acento en la palabra "impudicia" *('erwá),* que significa desnudez, impureza, inconveniencia, impudicia en general. La inversión del orden de las palabras en un sintagma bíblico entraba en los cánones de la exégesis judía antigua; se denomina *serés* (138) o castración de la frase, procedimiento exegético conocido por los griegos con el nombre de *anastrofé* (139) o inversión. Este procedimiento permitía concentrar toda la motivación del divorcio sobre la palabra "impudicia" *('erwá);* el vocablo "cosa" *(dabar),* una vez antepuesto, quedaba vacío de significado, y algunos textos lo suprimieron (140).

Hillel y su Escuela, como se deduce de *Sifre* a Deut 24, 1, 269, valoraban las dos palabras por separado, escindiendo el sintagma (141), procedimiento también admitido en los cánones de la exégesis judía de aquellos tiempos, sobre todo la de la Escuela de R. 'Aqiba. Interpretaban:

el marido puede dar libelo de repudio por "una cosa" *(dabar)* y por "impudicia" *('erwá),* por impureza de la mujer (142). Según la Mishná, *Giṭṭin* 9, 10, la Escuela de Hillel autorizaba el divorcio por quemar la mujer el guiso.

El hillelita Rabbi 'Aqiba, famoso rabino mártir en la guerra de Bar Kokeba (135 d. C.) deducía de Deut 24, 1 tres causas de divorcio: *a*), por "impudicia" *('erwá)* de la mujer; *b*), por "alguna cosa" *(dabar),* es decir, por cualquier cosa; *c*), porque la mujer "no encontró gracia a sus ojos" (cf. Deut 24, 1): porque la propia mujer no le gusta. Por lo cual, permite al marido divorciar a su mujer si encuentra otra más bonita (143).

Fl. Josefo (144) que divorció a su mujer "disgustado por su conducta" (145) habla "del que desea repudiar a su mujer... por cualquier causa *(kaz' has depotoun aitías)* y entre los mortales pueden ser muchos".

Filón (146) también defendió la interpretación hillelita.

El triunfo de los hillelitas fue el triunfo del laxismo desaforado en la concesión del repudio. Los frenos que los rabinos fueron introduciendo tuvieron por fin aminorar la marcha o licencia de divorcio que a todas luces resultaba excesiva.

La Escuela rigorista de Shammai únicamente permitía el divorcio por "impudicia", por *'erwá.* Pero es un término impreciso cuyo significado no es fácil determinar (147). Es *'erwá,* "impudicia", oír la voz de una mujer cuando uno recita la *shĕma',* o credo judío; es *'erwá* mirar la cabellera de la mujer durante esa recitación (148). Una de las acepciones corrientes de *'erwá* es impureza sexual. Como término técnico significa en el rabinismo "incesto" o la mujer prohibida a un hombre por razones de consanguinidad que hacían el matrimonio nulo (149).

L. Blau ha aducido diversos argumentos para probar que la interpretación de Shammai era la más antigua, la más corriente en Palestina, y para probar que por *'erwá* se entendía adulterio de la mujer.

Aduce entre sus argumentos que *Sifre* a Deut 23, 15, par. 254, empareja *'erwá,* idolatría y derramamiento de sangre en un mismo texto; los tres pecados capitales del judaísmo: adulterio *('erwá),* idolatría, asesinato. Sin embargo para un representante de la exégesis antigua, Rabbi Ismael, *'erwá* se asocia con malos pensamientos e idolatría (150).

El Targum de Onqelos y Pseudojonatán traducen "impudicia de algo" *('erwat dabar)* de Deut 24, 1 por "transgresión de palabra (= de cosa, de algo)" *('ăberat pitgam).* La traducción aramea de estos Targumim es imprecisa, pero apunta a falta de tipo sexual, pues ese es el sentido frecuente de la voz *'ăberá.* Mas dicha traducción, así como la del Targum Neofiti 1 en el texto "*iryat millah*" (desnudez de palabra, de cosa, de algo), o en el margen *'iryat dĕ-millin* ("desnudez de palabras, de cosas"), dejan el sentido en el aire, no precisan el tipo de transgresión sexual. Son traducciones en línea con la Escuela de Shammai (151), pero imprecisas como la interpretación de la propia Escuela.

LXX traduce *ásjemon pragma,* "algo inconveniente", "algo vergonzoso"; lee como la Escuela de Shammai, *dĕbar 'erwá.*

Sifre a Num 5, 12 podría ofrecer un argumento de que "impudicia" *('erwá)* significó adulterio para los shammaítas. Este Midrash halákico cita a Deut 24, 1 y seguidamente comenta que el marido podrá dar libelo de repudio cuando haya testigos de la falta de la mujer y ella haya sido amonestada; y pregunta ¿qué hacer cuando es dudoso que haya tenido comercio sexual *(nib'alá)* con otro?

La respuesta es someter a la mujer sospechosa a la ordalía de las aguas amargas de Num 5, 12 ss. (152).

De este argumento se deduce que *'erwá* "puede significar" adulterio en este caso, pero no excluye que pueda significar impudicia más ligera en otros casos.

El Targum a Eclo 7, 26 suministra otro argumento, tampoco convincente, de que *'erwá* significa adulterio de la mujer. "Agrada al Señor, dice el Targum, el marido que repudia a la mujer dándole el libelo de repudio *(gęṭ piṭṭurin)* y se separa de ella; pero peca delante del Señor el varón *(géber)* que la toma por mujer habiendo sido cogida en su fornicación *(witlakad biznutah)*". No está claro que la referencia sea a mujer casada; parece prohibición de casar con mujer sorprendida en fornicación.

Hay una seria dificultad en entender los shammaítas *'erwá* únicamente como adulterio: el adulterio se remediaba con pena de muerte y por lo tanto es inconcebible que la Escuela de Shammai lo castigase con el repudio de la mujer (153). Es verdad que no siempre se ejecutaba a la adúltera, aun después de penado el adulterio con muerte. José mismo, incluso aceptando la teoría de sospecha de adulterio (154) en su prometida, quiso abandonarla ocultamente. Pero no olvidemos que Jesús (Jn 8, 7) invitó a los acusadores de la mujer adúltera a lanzar la primera piedra, a ejecutar la pena de lapidación o *sĕqilá,* si se sentían inocentes. De lo que se desprende que en tiempo de Cristo aún estaba en vigor y se ejecutaba la lapidación de los adúlteros. Flavio Josefo habla también de la pena de muerte (155). "Con el tiempo, se aminoró la práctica de esta pena... En la práctica posterior se redujeron los casos de su aplicación, pues se requería voluntariedad, premeditación y dos testigos que certificaran estos dos extremos, Billerbeck I, 297; y además podían surgir conflictos con la autoridad romana. Según el Tal-

mud de Babilonia, *Sanhedrín* 41a, se suprimió la pena de muerte por adulterio unos cuarenta años antes de la destrucción del Templo. En consecuencia, en caso de adulterio comprobable jurídicamente o de sospecha de adulterio, se generalizó el divorcio obligatorio, con pérdida de *kĕtubbá,* sobre todo, a partir de la abrogación de la ordalía de las 'aguas amargas' (Num 5, 12-31). Esta abrogación se atribuye a Rabbi Yojanán ben Zakkai, muerto hacia el 80 d. C." (156).

En conclusión: No parece que los shammaítas entendiesen por "impudicia" *('erwá)* exclusivamente el adulterio de la mujer.

El Talmud de Jerusalén (157) narra la perplejidad del shammaíta Rabbi Eliezer ben Hyrcanos: Si no hay *'erwá,* se decía, no se puede repudiar a la mujer; pero si hay "cosas inconvenientes" *(kĕ'urim)* no se la puede retener. ¿Qué hacer? Recurrir a la ordalía de las aguas amargas. Las aguas amargas aclararán si esas "cosas inconvenientes" *(kĕ'urim)* son *'erwá* o no lo son. Seguidamente el mismo pasaje talmúdico enristra una serie de ejemplos que son *'erwat dabar,* "impudicia de algo", para la Escuela de Shammai: salir la mujer a la calle con el pelo suelto, las espaldas desnudas *(pĕrumim),* los brazos descubiertos, cosas que se especifican también en el Talmud de Jerusalén, *Giṭṭin* 50d (final). El Talmud de Babilonia, *Giṭṭin* 90b añade otra *'erwá:* "bañarse con los hombres" en el mismo lugar.

No hay razón para pronunciarse contra la autenticidad de esta *barayta,* de esta norma (158), que ejemplariza la *'erwá* con impudicias muy alejadas del adulterio.

El adulterio es un caso sumo de *'erwá.* Tan grave que el marido según el rabinismo debía abandonar a la mujer; debía abandonarla aunque estuviese condenado a matrimonio con ella de por vida por haberla violado siendo virgen no desposada (159).

Más o menos severa, la interpretación shammaíta quedó arrinconada con la desaparición de la Escuela por el triunfo total de los hillelitas. La *halaká* posterior y las colecciones midráshicas reflejan la interpretación de Hillel.

En tiempo de Cristo y en época posterior, hasta la Edad Media, vale el dicho de la Mishná (160): "A la mujer se la echa fuera le guste o le disguste; el marido la despacha si le place".

Hay que esperar unos siglos para que se imponga al divorcio el previo consentimiento de la mujer.

13. Pero siempre hubo una corriente antidivorcista en Israel.

A pesar de que los exegetas judíos antiguos vieron el divorcio de Deut 24, 1ss. como una institución santificada y querida por Dios —según algunos doctores "privilegio" de Dios para los israelitas—, siempre fluyó en Israel la corriente antidivorcista, y se mantuvo en alto el principio de que Dios no quiere el divorcio. En tiempos bíblicos y postbíblicos.

Hemos leído en las páginas de Gen 1 y 2, la tesis antidivorcista de la tradición yahwista y sacerdotal; hemos visto el matrimonio modelo presentado por los profetas, que es el matrimonio de dos siempre fieles; hemos señalado los intentos de la legislación bíblica de obstaculizar la práctica del divorcio exigiendo *'erwat dabar* y otros requisitos. "En general la Biblia tuvo conciencia de que el divorcio era un factor de destrucción de una continuada vida familiar y por eso lo miró con poca simpatía" (161).

Dejemos de lado Jer 3, 12-13, Miqueas 2, 9; recordemos únicamente a Malaquías 2, 14-16 que se opone frontalmente al divorcio: "odio el repudio" dice Yahweh por

su boca. Ecle 9, 9 invita a la fidelidad conyugal: "Goza de la vida con la mujer que ames, todos los días de tu vida fugaz". Os 2, 21 señala cómo es el desposorio modelo: "Te desposaré conmigo *para siempre*". 2, 22: "Te desposaré conmigo con *fidelidad*".

El *Documento de Damasco* IV, 20-21 moteja de *zĕnut*, de "fornicación", "impureza", "tomar dos mujeres en su vida", en la vida de las mujeres (en la vida del marido). Ese mismo *Documento de Damasco* V, 7-8 llama *zĕnut* "el tomar (como mujeres), cada uno (de ellos), la hija de su hermano y la hija de su hermana"; con lo que se prueba que *zĕnut* tenía el significado de matrimonio incestuoso (cf. J. A. FITZMYER, *art. cit.*, p. 221). El *Rollo del Templo*, col LVII, 17-19, establece que la primera mujer "ella sola estará con el marido todos los días de su vida", de la vida de la mujer; únicamente si la mujer muere podrá tomar otra.

Los esenios de Damasco o Qumrán son los "píos" (*jasin*, plural absoluto de donde viene el *esenoi* en griego) de Fl. Josefo y Plinio; son los *esaioi* (*jasayya*, plural enfático de la misma raíz) de Filón; son los habitantes del *maṣad jasidin* o fortaleza de los *jasidin* ("piadosos") de una carta de Wadī Murabba'āt, del tiempo de Bar Kokeba (132-135 d. C.), fortaleza que se identifica con Qumrán; son los "pobres de la fidelidad" *(ebyonē jésed)* de un salmo de la Cueva 1 de Qumrán (1QH 5, 22); son los "hijos de la fidelidad" *(bĕnē jésed)* de otro salmo de la misma cueva (1QH 7, 20). Es curiosa esa denominación de "fieles" *(jésed)*. Seguramente hace alusión a su fidelidad a Dios, pero parece que esa fidelidad que les da nombre incluye la fidelidad a Dios, e incluye, también la exigencia para los esenios casados y para los no esenios de la fidelidad a una única mujer; sólo con esa fidelidad, que excluye el divorcio, pueden ser totalmente fieles a Dios,

Esposo fiel e inseparable del verdadero Israel; (cf. S. SEGERT, "Die Sprachenfragen in der Qumrangemeinschaft", *Qumran-Probleme* (ed. H. Bardke), Berlin (1963), páginas 331 s.).

Hay una oposición *in crescendo* al repudio: Malaquías lo considera "traición" y cosa odiada por Yahweh; el *Documento de Damasco* lo llama "impureza", y Jesús "adulterio" (Mc 10, 9-11).

La corriente antidivorcista bíblica dejó huella en dichos de rabinos impresionados por aquel "odio el repudio" de Malaquías.

Rabbí Janán (siglo I d. C.) comenta a Mal 2, 13ss.: "El Santo, sea bendito, ha dicho: ¿Quién aceptará vuestros llantos y suspiros? ¡Después de haberla robado, oprimido, privado de su belleza, la repudias!" (162). Se refiere a la mujer repudiada.

Rabbi Yojanán († 279 d. C.) sentencia: "El que repudia es odiado (por Yahweh)" (163).

Rabbi Eleazar (270 d. C.): "Si un hombre repudia a su primera mujer, hasta el altar derrama lágrimas por ella" (164).

"El marido únicamente con su primera mujer puede tener satisfacción espiritual" (165).

"Cuando una mujer es repudiada por su marido, su voz recorre el mundo de un extremo a otro, pero no se la oye" (166).

El caudal de esa corriente antidivorcista judía lo aumentó considerablemente en época posterior, en la Edad Media, hasta nuestros días, el contacto con el cristianismo.

NOTAS

(1) TB *Qiddushin* 2b, 3b; cf. BOAZ COHEN, "Betrothal in Jewish and Roman Law", *Jewish and Roman Law.* A Comparative Study, I, New York (1956), pp. 289 s. Es un artículo básico en asunto de esponsales judíos en comparación con los romanos.

(2) Cf. K. KAHANA, *The Theory of Marriage in the Jewish Law,* Leiden (1966), pp. 27 s. Los "desposorios" se denominan *erusin* y una vez contraídos, ordinariamente por el pago del "móhar", la mujer ya estaba consagrada al marido en exclusividad, aunque aún tardase cierto tiempo en celebrarse el matrimonio propiamente tal; de suerte que la infidelidad de la desposada tenía consideración de adulterio; cf. Z. FALK, "Erusin wĕnissu'in ba-mishpaṭ ha- 'ibrí ha-qadum" (Esponsales y boda en el derecho hebreo antiguo), *Third World Congress of Jewish Studies,* Report, Jerusalén (1965), p. 126.

(3) *Ibid.,* p. 28-31.

(4) Mishná, *Qiddushin* 1, 1.

(5) Cf. *Enc. Jud.,* XI (1971), col. 1028.

(6) G. DEL OLMO, "La imagen de la pareja y del matrimonio en la Sagrada Escritura", *Iglesia viva* 64/65 (1976), pp. 365-367.

(7) R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament,* I, París (1958), pp. 62 s. Lapidación era pena capital para adulterio con desposada y estrangulación, según la tradición rabínica, para adulterio con casada (cf. B. COHEN, *ob. cit.,* I, p. 337, nota 325).

(8) Pero quizá se trata de mujer casada con Sansón, que continuaba viviendo con sus padres. Acerca de la disolución del desposorio judío antiguo, cf. B. COHEN, *ob. cit.,* I, pp. 320-322.

(9) Cf. Tosefta, *Ketubot* 4, 9; TJ *Ketubot* 4, 8, 28d; *Yebamot* 15, 3, 14d; B. COHEN, *ob. cit.,* pp. 304-306.

(10) *De Specialibus legibus,* III 72, B. COHEN, *ob. cit.,* I, pp. 336-338.

(11) Z. W. FALK, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages,* Oxford (1966), pp. 46-48. Esta condición llevaba el nombre griego de *sýmfonon.*

(12) Estos tres modos son de la época tannaítica (s. I y II d. C.). En época bíblica los esponsales incluían: 1) arreglo entre los padres de los novios, pues eran los que agenciaban el desposorio; 2) pago de *móhar* y regalos; 3) consentimiento del padre de la novia, o de los contrayentes; 4) dote (según B. Cohen); 5) ceremonia de celebración y fiesta; B. COHEN, *ob. cit.,* I, pp. 282-285.

(13) *Bi'ah.*

(14) Mishná, *Qiddushin,* 1, 1.

(15) Herejes judíos, discípulos de 'Anán ben David, desde el siglo VIII d. C. hasta nuestros días, quienes, al igual que los protestantes, sólo admiten la Ley escrita, la Ley que "se lee" (de ahí su nombre), pero no la tradición; en esto se parecen también a los shi'itas del Islam quienes admiten el Qorán ("la Lectura"), pero no la *sunna* o tradición.

(16) Un denario era la mitad de un siclo, el equivalente de un *zuz;* era el jornal del obrero por día de trabajo.

(17) Mishná, *Qiddushin* 1, 1.

(18) FALK, *ob. cit.,* p. 40.

(19) El conopeo se llama en hebreo *juppá* y es símbolo de la introducción de la novia en casa del novio. Cf. TJ *Pesaḥim* 10, 1, 37b; B COHEN, *ob. cit.,* I, p. 322.

(20) TJ *Ketubot* 1, 5, 25c; Mishná, *Yebamot* 4, 10; Tosefta, *Ketubot* 1, 4; Mishná, *Ketubot* 1, 5.

(21) *Qiddeshenu.*

(22) *'Arayot.*

(23) Literalmente: nos ha "atado", del verbo *asar* en sentido metafórico de "prohibir".

(24) *Arusot,* las mujeres desposadas.

(25) *Hitir.*

(26) *Nĕšu'ot.*

(27) *Qiddushin.*

(28) *Mĕqaddesh.*

(29) *Qiddushin.*

(30) TB *Ketubot* 7b.

(31) FALK, *ob. cit.,* p. 41; *Enc. Jud.,* XI (1971), col. 1047 s.; B. COHEN, *ob. cit.,* I, pp. 322-324.

(32) Cf. FALK, *ob. cit.,* pp. 44 s.

(33) TB *Ketubot* 8a.

(34) Al parecer, el nombre de "benedictio" que se dio entre los cristianos al matrimonio, fue causa de que la misma palabra designase el matrimonio judío.

(35) Las bodas judías, hoy día, se ajustan a estas normas: los contrayentes notifican al rabinato su intención de contraer matrimonio, lo que se hace público en la sinagoga para ver si hay denuncia de impedimentos; no existiendo éstos, se otorga el permiso de matrimonio. La ceremonia consiste en llevar a los esposos bajo el conopeo, leer el rabbi las bendiciones sobre el vino y sobre el desposorio, tomar la pareja un sorbo de la copa de vino. Seguidamente el novio coloca un anillo de oro o plata en el dedo de la novia y recita la fórmula del desposorio. Se rompe un vaso de cristal (costumbre que se cree introducida por Mar berei de-Rabina y Rab Ashi) y se lee la

kětubbá o acta de matrimonio; siguen las bendiciones sobre el vino y el matrimonio y la pareja bebe por segunda vez de la copa. En el rito ashkenazí la ceremonia termina con el encierro de la pareja, que significa la consumación del matrimonio; FALK, *ob. cit.*, pp. 35 s.; véase *Enc. Jud.*, XI (1972), cols. 1031-1045. Además del rabbi, asisten diez adultos, requisito ya conocido en la Edad Media. Su función antiguamente, además de asistir a la ceremonia o leer las bendiciones, era certificar la ausencia de impedimentos, para lo cual los novios debían poner en conocimiento de los ancianos de la comunidad su voluntad de casarse.

(36) Como la práctica matrimonial romana influyó en el matrimonio judío y cristiano, veamos cómo celebraban los romanos el matrimonio: "La ley romana reconocía diversos procedimientos de matrimonio, unos con muchas formalidades y según la tradición; otros sencillos y casi sin ceremonias. Los esponsales no eran obligatorios, pero se daban corrientemente. A veces el novio otorgaba a la novia una garantía de casarse con ella; en ocasiones el compromiso se realizaba por el beso de desposorio; en otros casos se hacía un contrato de matrimonio con condiciones acordadas por la pareja. La vigilia de la boda la novia se tocaba con un pañuelo rojo y cubría la cabeza como las matronas; los novios llevaban la cabeza cubierta de flores (como los novios judíos antes de la destrucción del Templo, *Soṭa* 9, 14; 49a; *Giṭṭin* 7a). Durante la ceremonia la pareja juntaba las manos, como aparece en piedras sepulcrales y se leía y firmaba el contrato matrimonial. Primitivamente el elemento principal de la ceremonia era la ofrenda sacrificial [a lo que hace referencia el significado original del verbo griego *spendein*, hacer una libación, de donde deriva "spondere", y "sponsio"]; seguía una procesión festiva con la que se acompañaba a la novia a la casa del novio". "...La mayor parte de estas ceremonias eran semejantes a las de la tradición judía, pues en general las costumbres nupciales son semejantes en muchos pueblos. En vez de los elementos de la "santificación" *(qiddushin)* judía —dinero, contrato y cópula— los romanos tenían el anillo, el contrato y el beso. También tenían la costumbre de cubrir la cabeza de la novia (Gen 24, 65; 38, 14; Mishná, *Ketubot* 2, 1; 7, 6) y cubrir a la pareja con guirnaldas (cf. Cant 3, 11; Mishná, *Soṭa* 9, 14)". "...Los cristianos tomaron diversas costumbres romanas y rechazaron otras, introduciendo innovaciones propias. Ya al principio del siglo II, Ignacio, obispo de Antioquía, urge que "esposo y esposa se casen con el consentimiento del obispo para que el matrimonio sea según Dios y no según los deseos de la carne" (PG, vol. 5, p. 724)". "...En general, los cristianos mantuvieron las costumbres matrimoniales del tiempo, como el cubrir la cabeza con un pañuelo, el ósculo, la unión de manos, que se habían observado en la Roma pagana", FALK, *ob. cit.*, pp. 64-67; cf. *Encyclopaedia Judaica,* vol. 11, Jerusalén (1971), cols. 1033 s.

(37) Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I, Levítico,* Madrid-Barcelona (1971), p. 24*.

(38) G. DEL OLMO, "La imagen de la pareja y del matrimonio en la Sagrada Escritura", *Iglesia viva* 64/65 (1976), p. 371.

(39) R. DE VAUX, *ob. cit.*, pp. 45 s. L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Middle Ages,* pp. 2-10.

(40) DEL OLMO, *loc. cit.*, p. 368. BERNHARD HÄRING, conocido moralista de nuestros días, después de explicar las diversas causas del nacimiento de la poligamia, uso no original en los pueblos, señala que en conjunto la poligamia no ha estado tan extendida, como a veces se afirma; añade que en la mayoría de los pueblos en que existe la poligamia, constituye ésta, más o menos, una excepción, un hecho ocasional, que deriva de un problema determinado; por ejemplo, entre los hebreos el problema de la esterilidad y la obligación del levirato fueron causas de poligamia. El libro de la Sabiduría de manera inequívoca presenta como ideal el matrimonio único. "En los tiempos de Jesucristo, la monogamia era general en los judíos, por lo que pudo concentrarse Jesús en la condenación del divorcio. En el mundo grecorromano en que penetró el cristianismo era norma la monogamia" (B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* pp. 312 s.). Seguidamente afirma: "En los últimos tiempos va ganando una progresiva aceptación la opinión de que la unidad y la indisolubilidad del matrimonio deben considerarse preceptos rigurosos y absolutos de derecho moral natural, por lo que no puede admitirse la hipótesis de que dispensase Dios de su cumplimiento al pueblo de Israel. Esta opinión encuentra su principal apoyo en los exegetas y defensores de una moral estrictamente teológica. Del mismo modo que un buen pedagogo tolera en el niño ciertas cosas, aguardando pacientemente el que llegue el momento oportuno de corregirlas, solamente de una manera gradual y progresiva ha exigido Dios el pleno cumplimiento de los preceptos del orden de la creación". "...En la ley mosaica —aquí Häring cita palabras de H. Lesêtre, "Polygamie", *Dict. de la Bible,* V, cols. 510 y 512— no se encuentra ninguna aprobación de la poligamia, ni tampoco una condenación. Se limita a procurar que se reduzca, por lo menos, a bigamia. De este modo, la práctica de la poligamia quedó muy refrenada... La Ley antigua toleraba un abuso" (*ob. cit.*, p. 315). Ahora es W. G. Cole, autor, protestante, del libro *Sex and Love in the Bible* (N. York [1959], p. 341) a quien cita Häring: "La tolerancia de la poligamia en el Antiguo Testamento representa,

evidentemente, un residuo del paganismo originario, pero no un consentimiento positivo de Dios" (*ob. cit.*, p. 316).

(41) Cf. Sal 128; Prov 5, 15-20; 11, 16; 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10-31; Ecle 4, 9; 9, 9; Eclo 7, 19; 21, 1; 26, 1-4; 26, 13-18; 36, 31-37; 40, 23; Sal 8, 2.9.16; cf. DEL OLMO, *art. cit.*, p. 370.

(42) *Antig.* XVII, 14 (Loeb VIII), 378; *Guerra* I, 24, 2.

(43) Justino (s. II d. C.) señala que los rabbis permitían cuatro o cinco mujeres, y lo autorizaban con el ejemplo de los patriarcas (Diálogo con Trifón CXXXIV, 1; CXLI, 4). Mahoma permite en el Corán 4, 3 cuatro mujeres propiamente tales.

(44) A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the 5th Century B. C.*, Oxford (1923), n.º 15.

(45) Cf. EPSTEIN, *ob. cit.*, pp. 25-33.

(46) E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, with special references to general semitic laws and customs, Londres (1944), pp. 118 s.; Z. W. FALK, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, pp. 2-10.

(47) Cf. TB *Sanhedrin* 97a.

(48) TB *Ketubot* 62b.

(49) TB *Pesaḥim* 113a.

(50) ANGELO TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuevo Testamento*, Roma (1976), pp. 29-31, y notas 12 y 13.

(51) TB *Yebamot* 65a.

(52) Mishná, *Bekorot* 1, 7; TB *Yebamot* 39b; TJ *Yebamot* 12, 7, 12d; FALK, *ob. cit.*, p. 9.

(53) Pero Rabbi Ṭarfón desposó 300 muchachas para poder alimentarlas con las ofrendas sacerdotales; él era sacerdote (Tosefta, *Ketuba* 5, 1); Rab y R. Najmán, además de sus esposas, tomaban otras en las visitas a las comunidades (TB *Yoma* 18b; *Yebamot* 37b).

(54) La Ley de Moisés permite al rey la poligamia, Deut 17, 17, pero le aconseja que no tome demasiadas mujeres. Es lógico: le distraerían de sus obligaciones públicas. La Mishná, *Sanhedrin* 2, 4 le permite un máximum de 18 mujeres. En el TB *Sanhedrin* 21a bar., autores tannaítas autorizan al rey entre 24 y 48 mujeres. Alejandro Janneo (103-76 a. C.) tenía concubinas. Herodes el Grande (37-4 a. C.) tuvo diez mujeres, por lo menos nueve simultáneamente. El tobiada José tenía dos mujeres; dos un funcionario del rey Agripa. "Se puede, pues, comprobar la poligamia en la alta sociedad de Jerusalén, pero no era en modo alguno lo corriente", J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, París (1967), pp. 133 y 138 s. Sobre la poligamia y sus diversos avatares en el judaísmo, cf. EPSTEIN, *ob. cit.*, pp. 3-33.

(55) TB *Yoma* 13a.

(56) *Documento de Damasco* IV, 21: *Laqájat shetē nashim bjayyēhem;* cf. C. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford (1954), pp. 17-19.

(57) Y. YADIN, "L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce", *Revue Biblique* 79 (1972), pp. 98. *Bjayyēhem*, en masculino, puede referirse a los dos: en vida del marido y de la mujer; en este sentido el sufijo masculino es totalmente normal.

(58) P. WINTER, "Sadoqite Fragments IV, 20, 21 and the Exegesis of Genesis 1, 27 in Late Judaism", ZAW 68 (1956), p. 264.

(59) A. TOSATO, *ob. cit.*, pp. 32 s., nota 16; cf. J. A. FITZMYER: "The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence" *Theological Studies* 37 (1976), pp. 216-221: "La 2.ª forma de *zĕnut* se habría de entender aquí como enredarse en poligamia o divorcio, tomando dos mujeres 'en su vida', es decir, cuando hombre y mujer viven, por poligamia simultánea y sucesiva". Así interpreta CD IV, 19-21

(60) He aquí el texto hebreo publicado por Yadin en *Revue Biblique*, art. cit., p. 99; *wlo yiqqaj 'alēha eshet ajéret ki hi'h lbadah tihyeh 'immo kol ymē jayyah w'im metah wnośé lo ajéret.*

(61) La alusión o *rémez* es una figura retórica de amplio empleo en la Biblia; cf. A. DÍEZ MACHO, "La metáfora y la alusión bíblicas según la 'Poética Hebraica' de Moshe Ibn 'Ezra', *Sefarad* V (1945), pp. 68-81. Corresponde a la ishāra árabe.

(62) La traducción de Mal 2, 15 es muy varia. Pueden verse en F. BUCK, *La Sagrada Escritura* VI, BAC, Madrid (1971), pp. 585 s., diversas interpretaciones. Pero echamos de menos, en la interpretación de este pasaje, la utilización del contexto y de la analogía verbal o verbal y conceptual *(gĕzerá shawá)*, que tan gran papel juega en la literatura rabínica y en la propia Biblia, en los libros posteriores. Teniendo en cuenta estos elementos es fácil descubrir en Mal 2, 15 una referencia, por lo menos una "alusión" (un *rémez*) al cap. 2 de Gen, y a su *ejad bašar* del v. 24. Admite tal alusión R. VOELTZEL, p. 70 de la obra de J. BERNHARD, etc., *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Barcelona (1974). En todo caso, aun prescindiendo del discutido v. 15, el pasaje que lo integra proclama inequívocamente la unidad del matrimonio y que el divorcio va contra la voluntad de Dios. Conscientes de esta condena del divorcio por el profeta, los rabinos mantendrán la prohibición del divorcio para los no judíos, o para los judíos, antes de la Ley de Moisés; a ellos se les dio el privilegio en Deut 24, 1, que consideran, como toda la *Torá*, "de Moisés, desde el Sinaí".

(63) Subrayado mío, A. D. M.

(64) DE VAUX, *ob. cit.*, p. 61.

(65) En el texto griego: *Apo ton sarkon sou apóteme auten.* El texto hebreo de este versículo es *miběsarĕka gŏzrénnah.* De nuevo aparece la alusión a "una sola carne" *(ejad baśar)* de Gen 2, 24. La recomendación divorcista de Eclo 25, 26 no tiene más significación en favor del divorcio que Deut 24, 1, que supone y en el que se basa; es un consejo práctico supuesto el "permiso" del divorcio; cf. M. Z. SEGAL, *Séfer Ben Sira ha-shalem,* Jerusalén (1972), p. 258.

(66) Cf. L. BLAU, *Die Jüdische Ehescheidung und der Jüdische Scheidebrief,* I, Budapest (1911), pp. 28 s.

(67) Traduce "me-ishtah".

(68) *Me-ish.*

(69) Véase desarrollada esta argumentación de *Jubileos* en TOSATO, *ob. cit.,* pp. 71-73. Cf. R. H. CHARLES, *The Book of Jubilees* (trad. inglesa del texto etiópico); reimpr. de Jerusalén (1972), p. 22; cf. trad. hebrea de HARTOM, Tel-Aviv (1969), p. 18.21.

(70) Sobre el *jésed* cf. A. DÍEZ MACHO, *Historia de la Salvación,* Madrid (1968), pp. 65 s. La obra básica sobre *jésed* continúa siendo la de N. GLUECK, *Ḥesed in the Bible,* ed. por E. L. Epstein, intrd. por G. A. Larne, trad. por A. Gottschalk, HUC Press, Cincinnati (1967). *Jésed* es equivalente a la *pietas* latina; se insiste en una exigencia de fidelidad, cf. H. WEISS, "The Pagani among the Contemporaries of the First Christians", JBL 86 (1967), pp. 42-52; cf. también J.-C. MARGOT, "And His Love Is Eternal" (Sal 136), *BiTransl* 25 (1974), pp. 212-217; F. L. DICKEY JR., *The Development of the Hebrew Idea of Hesed in the Biblical Literature,* Tesis, School of Theology at Claremont (1976), 154 pp.; cf. Diss Abstr 37 (1976/1977), 1633-A.

(71) Por ejemplo, la *fidelidad (jésed)* y *amor (ahabá)* de Israel en el Desierto: "Recuerdo en tu favor tu *fidelidad en el amor (jésed)* de tus mocedades, el *amor (ahabá)* de la época de tus desposorios 4" (Jer 2, 2).

(72) "Evolución del matrimonio como institución en el Antiguo Testamento", *Concilium* 55 (1970), pp. 204 ss.

(73) Cf. TOSATO, *ob. cit.,* pp. 67-70.

(74) Cf. IDEM, *ibid.,* pp. 64 s.; *Neophyti 1, Genesis,* a Gen 1, 27 y 5, 2 en variante marginal.

(75) Cf. el *Simposio* de Platón, 189-192.

(76) Sobre el *dĕrash* y la pluralidad de sentidos, cf. A. DÍEZ MACHO, "Dĕrash y exégesis del Nuevo Testamento", *Sefarad* 35 (1975), pp. 37-39; IDEM, *El Targum,* C. S. I. C., Barcelona (1972), pp. 14 ss. La pluralidad de sentidos de la Biblia queda expresada gráficamente en la frase *"yesh shib'im panim la-Miqra":* La Biblia tiene 70 caras.

(77) *Zkr wnqwbyw br'm.*

(78) *Zkr wnqbh br'w;* cf. TOSATO, *ob. cit.,* p. 53.

(79) Como indicamos en el texto, es posible que el procedimiento exegético en el que apoya Pablo la verdad del pecado original sea el procedimiento llamado *tartey mishma'*, doble sentido. Seguramente la dedujo de la existencia del mal en todo lugar y tiempo, ya desde el principio, aunque Dios hubiera creado buenas todas las criaturas, incluido el hombre. Apoyaría esta verdad leyendo "Adam pecó" de Gen 3 en dos sentidos: pecó *Adam* con mayúscula, el primer hombre; y leyendo *adam* con minúscula, como nombre colectivo, la Humanidad.

El procedimiento deráshico no es aceptable, pero la verdad que se intenta probar con tal exégesis deleznable y periclitada (el pecado original) es incontrovertible. Cf. A. DÍEZ MACHO, *Historia de la Salvación,* Madrid (1968), pp. 138 s.

(80) *'Erubin* 18a; *Ketubot* 8a.

(81) TB *Berakot* 61a: Según la exégesis judía antigua no hay palabra, letra o insignificancia del texto sagrado que no tenga una significación: La repetición de la letra *y,* al narrar la formación del hombre, aludiría a su carácter andrógino; cf. I. HEINEMAN, *Darkē haggada* (Procedimientos aggádicos), Jerusalén, reimp. (1974), pp. 103-107.

(82) *Bereshit Rabba* VIII, 1 a Gen 1, 26; cf. *Mekilta* a Ex 12, 42; Filón, *De opificio* 24, 76. El rabinismo deducía el hombre andrógino, sobre todo de Gen 1, 27.

(83) *Bereshit Rabba, ibid.* Es curioso observar que las exégesis del *Bereshit Rabba,* que acabamos de mencionar, sirven de comentario al Sal 139, 5a ("Detrás y delante me has circuncidado"); empalmando por *gĕzerá shawá* el verbo *ṣartani* del Salmo, con *yaṣartani* (me has formado) de Gen 2, deducen la exégesis de Adam andrógino. La exégesis deráshica permite empalmar palabras enteras iguales y medias palabras.

(84) *Bereshit Rabba* XVII, 2.

(85) TB *Yebamot* 63a. Sobre todo este asunto y ejemplos, cf. TOSATO, *ob. cit.,* pp. 51-57. El judaísmo impone como mandamiento *(miṣwá)* el casarse, para que el soltero no se entretenga en malos pensamientos; cf. D. M. FELDMAN, "Chastity", *Enc. Jud.* V, col. 364.

(86) Cf. A. DÍEZ MACHO, "Cristo instituyó el matrimonio indisoluble", *Sefarad* 37 (1977), p. 268; JOSÉ FAUR, "La doctrina de la ley natural en el pensamiento judío del medievo", *Sefarad* 27 (1967), p. 248. Pero hay decisiones legales fundadas en la ley natural ya en Mishná, *Giṭṭin* 4, 5; *'Eduyot* 1, 13; Bet Shammai dice que el mundo *fue creado (nibrá)* para procrear; y Rabbí Jiyya cita Job 35, 11: "(Dios) nos enseña con el ejemplo de las bestias de la tierra..."; cf. BOAZ COHEN, *ob. cit.,* I, pp. 27 s.

(87) C. H. DODD, *Morale de l'Evangile*, París (1958), pp. 114 s.; B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 338 s.

(88) Esa es la explicación que prefiere DODD, *ob. cit.*, p. 110.

(89) SÉNECA, *De beneficiis*, 4, 26: "Si deos imitaris da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria"; cit. en DODD, *ob. cit.*, p. 112.

(90) TJ *Qiddushin* 1, 1, 58c, línea 16. Pablo ciertamente conocía la ley natural de los estoicos; cf. Rom 1, 19-21; 2, 14-15 y más de una vez recurre en la formulación de la ética cristiana y de sus contenidos a fórmulas o contenidos estoicos. En Rom 13 reconoce la autoridad que por ley natural tiene el Estado.

(91) TJ *Qiddushin* 1, 16, 58c. Cf. la interpretación de B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 383 s., que no convence.

(92) *Ba'alat ba'al.*

(93) Por ser "propiedad" del novio, si era violada en poblado donde sus gritos de protesta podían ser oídos, ella y el adúltero pagaban el pecado con la vida. El novio podía repudiarla; si éste moría, quedaba viuda.

(94) L. BLAU, *ob. cit.*, I, pp. 10-15, apoyándose en J. BENZINGER, *Habräische Archäologie*, 1.ª ed., Freiburg i. B y Leipzig (1894), defiende que "el marido es el propietario de su mujer, y tiene el derecho de divorciarla, pero si hay adulterio ambos adúlteros son castigados con la muerte" (p. 15). L. M. EPSTEIN, *ob. cit.*, p. 7: "Marriage represents acquisition, ownership. That form of marriage is called *ba'al* marriage, where husband is owner of his wife in the same sense as he owns his slaves"; D. R. MACE, *Hebrew Marriage*, Londres (1953), pp. 184-194, expone las dos teorías: la mujer es objeto comprado por el marido, como la esclava extranjera; o la mujer es persona, no objeto de posesión como un esclavo; se inclina por esta segunda explicación, pero reconoce que la mujer estaba sometida fuertemente al marido; Z. FALK, *"Erusin..."*, p. 126: Según Koschaker la mujer (no sólo la esclava) es comprada; según Neubauer y otros, no es comprada, sino tomada en virtud de un pacto *(berit)*. De todos modos, tenía que quedar claro que la mujer era tomada como esposa *(ishut)* y no como esclava; esto se hacía por un pacto o juramento al tiempo de la adquisición.

(95) E. NEUFELD, *ob. cit.*, pp. 94-110.

(96) La virginidad era un valor; su pérdida exponía a la mujer a no poder casarse; de Deut 22, 15 parece deducirse que parte de las ceremonias nupciales, tan poco conocidas, de la boda bíblica era la presentación de las pruebas de la virginidad de la mujer.

(97) E. NEUFELD, *ob. cit.*, p. 110.

(98) K. KAHANA, *ob. cit.*, p. 26; *Enc. Jud.*, XI (1971), col. 1028: "...El marido adquiere derechos sobre la condición de casada *(ishut)* de su mujer, pero no sobre la persona, y toma sobre sí la obligación de alimentarla, vestirla y darle el débito. Ex 21, 10..."

(99) Mishná, *Qiddushin* 1, 1. Del matrimonio constituido por simple cohabitación ya hemos hecho referencia. A la verdad está muy poco documentado en la Biblia. Hay referencias a él en Gen 38, 2; cf Deut 33, 13 y 2 Sam 12, 24. Para que constituya verdadero matrimonio requiere cópula más previa intención de unirse en matrimonio. Sin tal intención el coito era pecaminoso. Se discute si en Asiria hay algo parecido al matrimonio por cohabitación. Entre los romanos existía el matrimonio *per usum:* un año de cohabitación ininterrumpida prescribía como verdadero matrimonio; cf. NEUFELD, *ob. cit.*, pp. 89-93.

(100) Esta toma de posesión del esclavo o *jazaqá* corresponde a la "cópula" de Mishná, *Qiddushin* 1, 1, que era manifestación de la toma de posesión de la mujer. Consiste en hacer algún trabajo de esclavo en favor de su dueño; J. JEREMIAS, *ob. cit.*, p. 481; B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 290 s.

(101) Cf. TJ *Ketubot* 5, 4, 29d.

(102) Cf. DE VAUX, *ob. cit.*, p. 49. Sobre el *móhar* habla poco la Mishná; cf. *Ketubot* 1, 2; 5, 1; *Qiddushin* 3, 2. Quien violaba a una virgen, no desposdaa, debía pagar un *móhar* de 50 siclos (Deut 22, 28).

(103) Parece que en tiempos bíblicos no había la costumbre de dar el padre una dote *(shillujim)* a la hija que casaba. El caso de 1 Re 9, 16, la ciudad de Gézer, dada como dote a la hija del Faraón al casarla con Salomón, es costumbre extranjera; el caso de Tobías 8, 21, que da la mitad de sus bienes a Sara su hija al casarla, también ocurre en el extranjero. Pero aunque no fuera costumbre en Israel, a veces los padres otorgaban presentes a la hija. Así Labán dio a sus hijas Raquel y Lea, al casarlas, a sus dos propias concubinas (Gen 29, 24.29); Rebeca trajo consigo criadas (Gen 24, 59-61); 'Aksa recibió de su padre las Fuentes de Arriba y de Abajo (Jue 1, 15). Pero "la costumbre de dar dote no se aclimató nunca en tierra judía" (DE VAUX, *ob. cit.*, p. 51). Eso no quiere decir que el novio o su familia no hicieran a la novia o su familia dones *(mattanot)* como los que dio Siquem a Jacob para obtener la autorización de casarse con Dina (Gen 34, 11 s.), o como los regalos *(migdanot)* que ofreció el esclavo de Abraham, Eliézer, a Rebeca y su familia cuando la pidió en matrimonio para Isaac (Gen 24, 53). En época tannaítica se hizo ley el dar el novio regalos *(siblonot)* a la novia; cf. B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 306-309. Posteriormente, en época talmúdica, los padres o sus herederos tenían obligatoriamente que dar dote a la hija (TB *Ketubot* 67a), dote que se llama *nĕdunya* (del asirio *ndn*, "dar"); se constituía de dos partes:

a) bienes parafernales *(nikse mĕlog)*, bienes cuya propiedad quedaba en manos de la hija y el usufructo en las del marido; sin que el marido fuese responsable de la pérdida o daños; b) y bienes de hierro *(nikse ṣon barzel)*, literalmente "riquezas de ganado de hierro", que pasaban a propiedad del marido, con la condición de dar su equivalente a la mujer caso de romperse el matrimonio. *Ṣon barzel* es propiamente la dote; *mĕlog* o *mulug* es en sentido propio la *res extra dotem* o *peculium* o *paráferna* del derecho romano, BOAZ COHEN, "Dowry in Jewish and Roman Law", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 13 (1953), p. 72. Ciertamente que en tiempo de Jesús ya existía el contrato matrimonial escrito o *kĕtubbá*, en la que se especificaba la suma que debía percibir la mujer en el caso de divorcio o muerte del marido. En Tob 7, 13-14 se habla por vez primera en la Biblia de un contrato matrimonial escrito. En las controversias de hillelitas y shammaítas figuran citas fragmentarias de la *kĕtubbá* en hebreo.

(104) El desfile de animales ante Adán en el paraíso (Gen 2, 19) y la constatación que no encontró ninguno semejante a él (Gen 2, 20), y toda la narración de la creación de Eva de la costilla (o lado *sela'*) de Adán, tiene por finalidad exponer que la mujer es igual al hombre, de su misma naturaleza, "hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gen 2, 23); que está ordenada a unirse en matrimonio con el varón, como su complemento. La igualdad de la naturaleza se expresa por derivación de la mujer del varón. Esta narración —la mujer *(ishshá)* formada del varón *(ish)*— probablemente deriva de la concepción antigua de las etimologías: las palabras están íntimamente ligadas a lo que significan: si la "palabra" *ishshá* (mujer) viene de la palabra *ish* (varón), "lo que significa", la propia mujer, viene del varón. En el caso de la formación de Adán de la tierra, tenemos otro caso de etimología antigua: *adam*, hombre, viene del nombre *adamá*, tierra; luego si el "nombre" deriva, también deriva "lo que significa". Para los antiguos las etimologías no eran puramente léxicas o gramaticales como para nosotros, sino etimologías "reales"; cf. A. DÍEZ MACHO, "El origen del hombre según la Biblia", *Estudios Bíblicos* 21 (1962), pp. 245-256. En el caso de Adán su derivación de la tierra se funda, además, en la creencia antigua común de que el hombre viene de la tierra, *homo* de *humus*.

Pero sea uno u otro el origen de esa narración popular de Gen 2, acerca de la formación de Adán y Eva, la intención que persigue el autor o tradición Yahwista es expresar una verdad superior: igualdad de naturaleza de los dos sexos y ordenación de uno a otro como hemos explicado y como los exegetas judíos a su modo también han captado.

(105) Cf. J. JEREMIAS, *ob. cit.*, p. 482.

(106) ID., *ob. cit.*, p. 483, y en notas, los lugares pertinentes de la literatura rabínica.

(107) *Yiqqaj*.

(108) *Wb'lh* en sentido de Prov 30, 31 *tibba'el*, unirse en acto matrimonial, cf. BLAU, *ob. cit.*, p. 16.

(109) *Shillĕjah*.

(110) *U-šĕneah*.

(110*) Nuestra lectura e interpretación del Deut 24, 1-4 (prótasis Deut 24, 1-3; apódosis 24, 4) como pasaje que "tolera" y "obstaculiza" el divorcio coincide con la de R. VOELTZEL, *ob. cit.*, pp. 73-5; cf. L. VERA, en *Iglesia-Mundo* 135, 15-V-77, p. 13.

B. HÄRING, *ob. cit.*, p. 321, dice: "La ley mosaica *regula el procedimiento* del repudio, pero no dice en ninguna parte que pudiese hacerlo el hombre con la conciencia tranquila..." "Lo que dice Deut 24, 1-4 sobre la entrega del libelo de repudio constituye, según las más acertadas explicaciones, una mera premisa (proposición condicionante), a la que sigue la ley, que dice así: ...en ningún caso debe casarse con esta mujer el primer marido". "Predominan las opiniones que destacan el hecho de que no se trata propiamente de la dispensa de una ley moral, ni tampoco de una justificación moral del repudio" (*Ibid.*, p. 322). Cf. *supra*, p. 12.

(111) Vg. con este contenido: "Ella no es mi mujer y yo no soy su marido" (Os 2, 4).

(112) BLAU, *ob. cit.*, p. 16.

(113) BLAU, *ob. cit.*, pp. 16-18.

(114) El *jérem* en realidad se aplicó muy rara vez por los israelitas.

(115) "The biblical, like the Mesopotamian, law codes did not set down the law of divorce in all its details. Instead, some of its provisions were stated in brief—almost in passing—within the context of a law restricting the right of a man to remarry his divorce wife (Deut 24, 1-4)", *Enc. Jud.*, VI (1971), col. 123.

(116) *Enc. Jud.* VI (1971), col. 123.

(117) "...Quedan asumidas por la legislación del Antiguo Testamento ...dos situaciones básicas, que inciden esencialmente sobre la relación esponsalicia y matrimonial: su pluralidad (poligamia y concubinato) y disolubilidad (repudio)... Lo decisivo es que tales situaciones... quedan asumidas en la "Ley" como "Palabra de Dios" y, consiguientemente, van a definir la praxis de la Comunidad en su historia de manera irrevocable y legitimadora. No fueron apreciadas contrarias al yahwismo original... No se trata de una mera constatación de "usos"

antiguos; su tardía codificación las supone y propone en vigor" (G. DEL OLMO, *art. cit.*, pp. 367 s.).

(118) En la Mishná hay todo un tratado sobre el divorcio que se llama *Giṭṭin*.

(119) Cf. DE VAUX, *ob. cit.*, p. 60. Sin embargo en el papiro G de Elefantina, del año 440 a. C., no se cita el libelo de repudio: sino simplemente la declaración de romper el matrimonio hecha ante la Comunidad o ante el juez.

(120) Véase el texto de este documento matrimonial de Elefantina en BLAU, *ob. cit.*, p. 26, nota 1; hay otros dos contratos matrimoniales de esta colonia militar judía, cf. COWLEY, *ob. cit.*, n.º 15; E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953), nn. 7 y 14. Según los tres contratos ambos cónyuges pueden incoar el divorcio y no solamente por faltas de fidelidad.

(121) Mishná, *Ketubot* 4, 9.

(122) Mishná, *Yebamot* 14, 1.

(123) TB *Yebamot* 112b, 113a.

(124) A. DÍEZ MACHO, "El matrimonio cristiano es indisoluble", *Verbo* 16 (1977), p. 61.

(125) TB *Yebamot* 65ab.

(126) TB *Yebamot* 64a.

(127) *Yebamot* 65ab.

(128) TB *Ketubot* 77a.

(129) Mishná, *Ketubot* 7, 2-5.

(130) *Enc. Jud.* VI (1971), cols. 126 s.

(131) FL. JOSEFO, *Antig.* XV 7, 19, 259 s.

(132) L. BLAU, *ob. cit.*, p. 25.

(133) *Giṭṭin* 4, 7; *Soṭa* 5, 1; Tosefta *Soṭa* 4, 16. En el *Testamento de Rubén*, 3, final, se dice que tras el incesto de Rubén con Bilja, Jacob ya no se acercó más a esta concubina.

(134) Véase *supra* lo dicho sobre esta invitación al divorcio: no es una canonización teórica de él, sino un consejo práctico basado en la práctica del repudio. No tiene más valor que Deut 24, 1-4: un consejo que supone una práctica.

(135) El origen de esta denominación parece ser la ceremonia sumeria de cortar el marido un retazo del vestido de la mujer al divorciarla; cf. Rut 3, 9.

(136) FL. JOSEFO, *Antig.*, XVIII 5, 4, § 136; Mc 6, 17 dice que abandonó a Filipo.

(137) Cf. *Antig.*, XX 7, 3, § 146; XX 7, 2, § 142; XX, 7, 3, § 147; J. JEREMIAS, *ob. cit.*, p. 485. Véase en B. COHEN, *ob. cit.*, I, pp. 384 s., referencias a libelos de repudio dados por mujeres paganas en Palestina en s. II y III d. C.

(138) Sobre el *serés*, cf. W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditions-Literatur I: Die Bibelexegetische Terminologie der Tannaiten*, Leipzig (1899), pp. 136 s.

(139) Sobre la *anostrofé* de los griegos y el *hýsteron próteron*, cf. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York (1950), pp. 66-67.

(140) Véase Mishná, *Giṭṭin* 9, 10: *dĕbar 'erwá*, y así ordinariamente en las ediciones; lo mismo: TB *Giṭṭin* 90a: no se entiende la *gĕmará* si se suprime *dĕbar;* cf. TB *Giṭṭin* 90a de la ed. Soncino, Londres (1963), nota 6. Los shammaítas no podían suprimir del *texto* la palabra *dbr*, aunque la ed. de la Mishná de Lowe suprima *dĕbar* y sólo deje la palabra importante *'erwá*, que es la que determina el sentido del sintagma según los shammaítas. Lo mismo TJ *Giṭṭin* 49c, abajo, al dar la interpretación shammaíta solamente lee *'erwá*, por la misma razón: por razón de exégesis. Esto no lo ha visto BLAU, *ob. cit.*, p. 31, nota 1; cf. DOM JACQUES DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'Evangile*, Matthieu 19, 3-12 et parallèles; Abbaye St-André (1959), p. 87, nota 1, citando a G. F. MOORE, *Judaism...* II, p. 124, n. 4: "*Parektòs lógou porneías* is verbatim Shammaï's formulation *dabar* (sic) *'ervâh*, by transposition of the *'ervat dabar* of Dt 24, 1".

(141) *'Erwat dabar* significaba "Schandbares und sonst irgendetwas", BILLERBECK, I, p. 315.

(142) Cf. TB *Giṭṭin* 90a.

(143) Cf. Mishná, *Giṭṭin* 9, 10; TB *Giṭṭin*, 90a bar.; TJ *Giṭṭin*, 9, 11, 50d. 27 bar.; TB *Giṭṭin* 89a bar.; Mishná, *Ketubot* 7, 6; cf. H. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich (1926), vol. I, pp. 313 ss.; A. DÍEZ MACHO, "Cristo instituyó el matrimonio indisoluble", *Sefarad* 37 (1977), pp. 263-265; cf. ANTON OTT, *Die Ehescheidung im Matthäus-Evangelium*, Würzburg (1939), pp. 11-14.

(144) *Antig.* IV, 8, 23 (Loeb IV, 596); *Antig.* III, 276 (Loeb IV, 450): "por cualquier motivo" *(ef'hais depotoun aitiais).*

(145) *Vita* 76; 426 (Loeb 156). De los tres hijos que tuvo de esa mujer, dos murieron de corta edad; por eso la repudió.

(146) *De Specialibus Legibus* III, 30 (Loeb 492): "por cualquier cosa" *(kaz' hen an tyje prófasin).*

(147) *'Erwá* significa desnudez: nakedness, shame, unchastity, lewdness, obscenity, JASTROW, *Dictionary of the Targumim...* New York (1950), *sub voce*, p. 1114; nakedness, pudenda, KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in V. T. libros*, Leiden (1952), *sub voce.*

(148) TB *Berakot* 24a.

(149) Cf. Mishná, *Yebamot* 1, 2; 1, 3; TB *Yebamot* 3b.

(150) BLAU, *ob cit.*, p. 32. En *Sifre, l. c.*, se cita un 4.º pecado: la blasfemia.

(151) Según Menahem Kasher la Escuela de Shammai basaba su interpretación precisamente en la traducción de Neofiti 1, *'iryat millah* ("desnudez de algo"); cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1*, IV, *Numeros*, ed. princeps, Madrid (1974), p. 31*.

(152) BLAU, *ob. cit.*, p. 32.

(153) NEUFELD, *ob. cit.*, p. 179: "Es dudoso que, según propone la Escuela de Shammai *('erwat dabar)*, se limitase al adulterio, pues tal pecado era penado con la muerte de la mujer, y así terminaba automáticamente el matrimonio, siendo el divorcio superfluo". Lo mismo argumenta R. VOELTZEL, en J. BERNHARD y otros, *Divorcio e indisolubilidad...*, p. 72.

(154) No es seguro que José quisiera abandonar a María por sospecha de adulterio. Cf. A. DÍEZ MACHO, *La Historicidad de los evangelios de la Infancia*, Madrid (1977), pp. 65-69. Pero en tal hipótesis, se explica que José quisiera liberar a María de la pena de lapidación.

(155) *Contra Apionem*, II, 24; 201; II, 30; 215.

(156) A. VARGAS-MACHUCA, "Los casos de divorcio admitidos por San Mateo (5, 32 y 19, 9). Consecuencias para la teología actual", *Teología y mundo contemporáneo*, Homenaje a Karl Rahner, Madrid (1975), p. 650, nota 97 y p. 654. Este artículo se puede leer ampliado en *Estudios Eclesiásticos* 50 (1975), pp. 5-54. Sobre el adulterio de los hebreos y sus penas, cf. D. R. MACE, *Hebrew Marriage*, pp. 242-247: muerte por lapidación (Deut 22, 21-24; Ez 16, 40; 23, 47; Jn 8, 5); por fuego (Gen 38, 24; cf. *Neophyti* 1, *ad loc.*); por estrangulación en *Sanhedrin* 11, 1; por el tiempo de composición de *Sanhedrin*, ya parece que las penas habían quedado en desuso. Pero cf. *supra*, nota 22 de la I.ª Parte.

(157) TJ *Soṭa* 16b. No se puede concluir que se tratase de adulterio, de que los shammaítas permitieran repudiar a la mujer con un libelo de repudio antiguo, es decir, firmado pero no entregado inmediatamente, sino que entre firma y entrega podían marido y mujer vivir juntos en su lugar o en una posada cuando se trasladaban al tribunal. Esta demora, este vivir juntos, no invalidaba el libelo de repudio según los shammaítas; lo invalidaba y hacía necesario uno nuevo según los hillelitas. La razón parece ser que los shammaítas no presumían cohabitación de marido y mujer en el espacio intermedio por ser causa del repudio una causa seria; mientras que podía presumirse cohabitación en el caso de separarse por cuestiones baladíes, como las que bastaban para los hillelitas. Pero de esto no se concluye que el

motivo fuese precisamente tan grave como el adulterio; cf. Mishná, *Giṭṭin* 8, 4.9; *'Eduyot* 4, 7.

Tampoco se deduce con certeza que Eliézer ben Hyrcanos —el discípulo más antiguo del hillelita Yojanán ben Zakkai, apegado a las tradiciones antiguas y shammaíta en el asunto de divorcio— defendiera que el divorcio se daba por *'erwá* en el sentido de adulterio. R. Eliézer defiende ciertamente que el divorcio ha de ser por *'erwá*, como los shammaítas, y contrapone *'erwá* a *kĕ'urim*, cosas inconvenientes, feas (una de ellas es por ejemplo, según *Bereshit Rabba* s. 60, caminar el hombre detrás de una mujer). Estaba perplejo ante este dilema: si el marido ha encontrado *'erwá* puede dar el repudio; pero si solamente ha encontrado *kĕ'urim*, no la puede retener porque son cosas "inconvenientes", no la puede repudiar porque no es *'erwá*. ¿Qué hacer? Debe someter a la mujer a la ordalía de las aguas amargas. En cambio Rabbi Yoshua deja en libertad al marido de someter a ordalía a su mujer (cf. TJ *Soṭa* 16b). De este texto no se deduce que *'erwá* sea necesariamente "adulterio" de la mujer, como quiere BLAU, *ob. cit.*, p. 34; cf. lo dicho en texto, p. 180.

(158) BLAU, *ob. cit.*, pp. 34 s., sospecha de la autenticidad de esta *barayta* porque, dada su explicación de *'erwá* (= adulterio), la contradice, y porque en TB *Giṭṭin* 90ab, a nombre del *hillelita* R. Meir, se leen cosas parecidas. Este rabbi condena al hombre desatinado que soporta que su mujer salga, suelte sus cabellos, tenga sus costados (junto a los brazos) descubiertos, se bañe con la gente, y que, a pesar de esto, no la divorcia, dado que estas cosas son causa de divorcio según Deut 24, 1-2 (son *'erwá*). Pero la sospecha de Blau carece de valor: naturalmente que todas esas cosas son causa de divorcio para R. Meir y los hillelitas en general, pues para ellos bastaba "cualquier cosa" para el divorcio. El que tales cosas las considere un hillelita como *'erwá* y causa de divorcio, confirma que *'erwá* significa todas esas cosas para hillelitas y shammaítas. Incluso aquí, TB *Giṭṭin* 90, R. Meir cita Dt 24, 1, en el estilo abreviado shammaíta (cf. nota 140: *ki maṣá bah 'erwá*, en lugar de *ki maṣá bah dĕbar 'erwá*), lo que confirma que *'erwá* significaba lo mismo para hillelitas y shammaítas.

(159) Mishná, *Soṭa* 1, 5; 4, 2; *Ketubot* 3, 5; *Yebamot* 2, 8.

(160) *Yebamot* 14, 1.

(161) NEUFELD, *ob. cit.*, p. 177.

(162) *Bereshit Rabba* 18, 5.

(163) TB *Giṭṭin* 90b. Rabbi Yehudá interpreta las palabras de Malaquías 2, 16 "ky śn' shllj"; "Porque a una odiada, repudia".

R. Yojanán da otra traducción: "quien despide a su mujer es odiado". La *gĕmará* procura armonizar las dos interpretaciones, diciendo que R. Yojanán se refiere al primer matrimonio y R. Yehudá al segundo; pues como dice R. Eleazar citando a Mal 2, 13-14: "Si un hombre divorcia a su primera mujer, hasta el altar derrama lágrimas".

(164) TB *Giṭṭin* 90b.

(165) TB *Yebamot* 63b.

(166) TB *Yoma* 20b. Cf. también TB *Pesaḥim* 113b.

PARTE III: NUEVO TESTAMENTO: LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO PROCLAMADA POR JESUCRISTO

I. TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS ACERCA DEL DIVORCIO

Se contienen en Mt 5, 32; 19, 1-19; Mc 10, 1-12; Lc 16, 18, y Pablo 1 Cor 7, 10-11.

Aunque en la Parte I de este libro ya hemos escrito de corrida sobre estos textos, el propósito de esta III Parte es examinarlos con toda profundidad, para que no queden dudas de que Jesús instituyó el matrimonio en su indisolubilidad primitiva: restituyó al compromiso matrimonial la indisolubilidad que tiene por naturaleza desde el principio, como enseña el Yahwista en el capítulo 2 del Génesis por razonamiento asistido de la inspiración.

1. Textos amplios.

Empezaremos por los textos más largos: Mt 19, 1-9 y Mc 10, 1-12.

Se trata de dos narraciones paralelas con pequeñas variantes, como es costumbre en los Evangelios sinópticos; mas en este caso Mateo, aparte de variantes sin importancia, introduce dos variantes de entidad, que aparecen en cursiva en los textos que a continuación transcribiremos. Una de esas variantes se encuentra en la pregunta de los fariseos a Jesús, que parece formulada por Mateo según la interpretación hillelita de *'erwat dabar:* "¿Está permitido repudiar a su mujer *por cualquier causa?*" La segunda variante se encuentra en la respuesta de Jesús: "Os digo que quien repudia a su mujer, *si no es por fornicación,* y se casa con otra, comete adulterio".

Ponemos a continuación en dos columnas sinópticas los relatos de Mateo y Marcos para apreciar intuitivamente semejanzas y variantes, las que carecen de importancia y las variantes significativas. Mt parece admitir un caso de posible u obligado divorcio.

Mt 19, 1-9

1. Y ocurrió que cuando Jesús hubo terminado estos discursos, partió de Galilea y vino al territorio de Judea a la parte de allá del Jordán.

2. Y les siguieron muchedumbres numerosas y los curó.

3. Y unos fariseos se le acercaron poniéndole a prueba y diciendo: ¿Está permitido repudiar a su mujer *por cualquier causa? (katà pasan aitian)* [Variante importante].

4. Respondió y les dijo: ¿No habéis leído que desde el principio el Creador les hizo macho y hembra? (Gen 1, 27);

5. y que ha dicho: Por esto el hombre abandonará a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán los dos una sola carne (Gen 2, 24).

6. De modo que no son ya dos sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido que el hombre no lo separe.

7. Ellos le dijeron: ¿Entonces por qué ha mandado dar libelo de divorcio y repudiarla? (Deut 24, 1).

8. Él les dijo: Porque Moisés, a causa de vuestra dureza de corazón, os permitió repudiar vuestras mujeres; pero desde el principio no fue así.

9. Os digo, pues, que cualquiera que repudie a su mujer, *si no es por fornica-*

Mc 10, 1-12

1. Y habiéndose levantado de allí, viene al territorio de Judea y a la parte de allá del Jordán, y de nuevo las muchedumbres se reúnen junto a Él, y según su costumbre les enseñaba.

2. Y unos fariseos, habiéndose acercado, le preguntaban con ánimo de tentarle, si es lícito a un marido repudiar a una mujer.

3. Respondiendo les dijo: ¿Qué es lo que Moisés os ha mandado?

4. Ellos dijeron: Moisés ha permitido escribir un libelo de repudio y repudiar[la] (Deut 24, 1).

5. Jesús les dijo. Este mandamiento os fue escrito por vuestra dureza de corazón,

6. pero desde el principio de la Creación los hizo varón y hembra (Gen 1, 27).

7. Por lo cual el hombre abandonará a su padre y a su madre,

8. y serán los dos una sola carne (Gen 2, 24). De modo que no son ya dos sino una sola carne.

9. Por tanto, lo que Dios ha unido que hombre no lo separe.

ción (mè epi porneía) [variante importante] y casa con otra, comete adulterio.

10. Dícenle los discípulos: Si tal es la situación del hombre respecto a la mujer, no vale la pena casarse.

11. Él les dijo: no todos son capaces de comprender esta palabra, sino aquellos a quienes ha sido dado.

10. Y en la casa de nuevo los discípulos le preguntaban sobre esto.

11. Y les dijo: Quienquiera que repudie a su mujer y case con otra, comete adulterio respecto a ella.

12. *Y si la que ha repudiado a su marido, casa con otro, ella comete adulterio* [Variante importante].

2. Textos más breves.

En el Sermón de la Montaña, Mateo vuelve a mencionar el tema del divorcio e introduce la misma excepción, de la que nada dice Marcos ni tampoco Lucas. Mt 5, 31: "Fue dicho: 'Cualquiera que repudie a su mujer, déle un acta de divorcio' (Deut 24, 1). [32] Pues, yo os digo, que todo el que repudie a su mujer, *exceptuada la cosa de fornicación (parektòs logou porneías),* la hace ser adúltera, y el que casare con una repudiada comete adulterio".

Lucas 16, 18 reproduce también el *logion* (de la fuente Q) del Señor prohibiendo el divorcio, sin excepción de ninguna clase, como Marcos: "Todo el que repudia a su mujer y casa con otra, comete adulterio, y el que casa con una (mujer) repudiada por su marido, comete adulterio".

Otro texto que se refiere al tema es el de 1 Cor 7, 10-11; dice Pablo: "En cuanto a las personas casadas, dispongo —no yo, *sino el Señor—: que la mujer no se separe de su marido,* pero si se ha separado, que no se vuelva a casar, o que se reconcilie con su marido; y que el marido no repudie a su mujer". Pablo, como Mc 10, 12, prohíbe con la autoridad del Señor no sólo el repudio de marido a mujer, sino el de mujer a marido, caso no contemplado en el divorcio bíblico judío.

3. Nuestro propósito: Investigar el sentido de estos textos.

Con estos materiales bíblicos delante, vamos a examinar la enseñanza de Jesús sobre el divorcio y el significado y procedencia de dos aparentes excepciones, una de Marcos y Pablo, y otra de Mateo.

II. SU TRADICIÓN Y REDACCIÓN (TRADITIONSGESCHICHTE, REDAKTIONSGESCHICHTE)

Pero antes de acometer el tema, resbalemos unas notas sobre los textos que acabamos de citar, sobre su tradición y redacción. A ello nos invita el estudio que acaba de publicar R. Trevijano, "Matrimonio y divorcio en Mc 10, 2-12 y Par", *Burgense* 18 (1977), pp. 133-151. Aunque estudios de este género, indigestos de lectura —o como otros los apellidan "tudescos de lectura"—, parecen como ahuyentadores de certezas, y multiplicadores de "acasos", "parece ser", "sería", "podría ser" y otros potenciales o expresiones dubitativas importados del reino de la incertidumbre, son meritorios por el trabajo que sudan, por los múltiples análisis y comparaciones que realizan, y por algunas conclusiones en las que los autores no discrepan,

sino que llegan a relativo acuerdo. He aquí algunas citas que recogemos del análisis de R. Trevijano:

"Marcos ha debido recibir las citas de Gen 1, 27 y 2, 24 ya combinadas en su tradición..." (*Ibid.*, p. 117). "No ha sido Marcos quien ha incorporado las citas bíblicas a la argumentación de este episodio de la controversia. No entra en su estilo. El evangelista ha recibido la perícopa ya fraguada en su tradición. Recoge un grupo de historias de conflicto tan uniformes que se consideran procedentes de una colección escrita... No se puede negar a priori que haya en la base una buena tradición histórica. Podemos representarnos muy bien una situación en la vida de Jesús en que tenga lugar tal controversia. Lo que sí está claro es que la correlación de las citas de Gen 1, 27 y 2, 24 corresponde a la tradición exegética del judaísmo antiguo. Lo que implica también que nuestra perícopa no ha surgido en la comunidad de Marcos" (*Ibid.*, pp. 117 s.).

"La contemplación que ofrecen los vv. 7-8 (de Mc 10) tienen el carácter de un recurso a la Escritura para corroborar regulaciones morales y dar respuesta a una casuística jurídica. Es un típico caso de *halakhá* comunitaria" (*Ibid.*, p. 119).

La conclusión del análisis de Mc 10, 2-12 es la siguiente: "El evangelista ha recogido de su tradición una perícopa de controversia que abarcaba el material de Mc 10, 2-9. Con independencia de esta escena ha recogido también de su tradición el dicho del v. 11b. Hay toques redaccionales detectables en los vv. 4a y 5a, y es posible que el evangelista haya marcado también con su impronta el arranque del v. 6. Hay que atribuir plenamente a su redacción los vv. 10 y 11a y acaso también el v. 12" (*Ibid.*, p. 126).

Respecto al Mc 10, 9, que el citado autor uniría con el v. 6 (considera los vv. 7-8 como una prueba bíblica

sobreañadida), Trevijano subraya acertadamente ser dicho original de Jesús: "Lo que Dios ha unido, hombre no lo separe": "Su contenido antitético con la praxis del judaísmo contemporáneo, su rigorismo problemático para la Iglesia, su probable y temprano uso paulino, su puesto clave en la escena de Mc 10, 2-9, son indicios que apuntan a la autenticidad del dicho. Es un no apodíctico al divorcio que configura el núcleo de la controversia y reproduce la opción de Jesús". (*Ibid.*, p. 123).

Respecto a Mc 10, 11b ("Quienquiera que repudie a su mujer... comete adulterio...") leemos: "No es una sentencia jurídica, sino una expresión fundamental, formulada concretamente, sobre la indisolubilidad del matrimonio. La prohibición ha circulado originalmente aislada" (*Ibid.*, p. 124).

El autor de referencia es partidario de que Mt 19, 3-12 depende de Mc. Pero lealmente reconoce que hay autores que opinan diferente: ser Mt 19, 3-9 de tradición distinta y más primitiva, como J. Bonsirven, A. Isaksson (para quien Mt 19, 3-9 es tradición de lo que dijo Jesús sobre el matrimonio), D. L. Dungan. Cita éstos, pero la lista se puede estirar.

El somero análisis de Trevijano, de Mt 19, 3-12, le lleva a concluir lo siguiente: "La escena de Mt 19, 3-12 reestructura así con una progresión más dogmática el material de Mc 10, 2-11b, suprimiendo la escena de Mc 10, 10.11a y el doble del v. 12. Crea, en cambio, una nueva escena (v. 10) para apoyar las conclusiones anteriores con la enseñanza del v. 11 y dar paso a la doctrina sobre el celibato del v. 12. Pensamos que es el evangelista (Mt) quien ha configurado dramáticamente su relato, distribuyendo de otro modo el material que ha encontrado en Mc. A la expresión tradicional ha añadido dos cambios (v. 3 y 9: los subrayados en nuestra transcripción), que

dejan ver la acción de una comunidad ligada aún fuertemente a la tradición judía por un lado, y que quería por otro tomar en serio el mensaje cristiano. Ha prescindido de lo que ha reconocido como un toque propio de su predecesor (Mc 10, 12). Ha añadido como apéndice la doctrina sobre la continencia, que se puede presumir, le ha llegado a través de un canal peculiar de tradición" (*Ibid.*, p. 129).

Naturalmente, Mateo habría introducido retoques estilísticos al reestructurar el relato de Mc 10, 2-12.

Véase R. Trevijano en *El Vínculo Matrimonial*, pp. 31-42 y 48s.

III. JESÚS PROHÍBE EL DIVORCIO, "AUTORIZADO" A LOS MARIDOS POR MOISÉS

Prohíbe que el marido repudie a su mujer. Esto se deduce de todas las fuentes alegadas. Jesús abroga la ley de Moisés (ley positivo-divina, según la interpretación del judaísmo antiguo) de Deut 24, 1 —en realidad una reglamentación del divorcio existente—, quedándose en lo que pudiéramos llamar derecho natural, la ley de la Creación de Gen 1, 27 y Gen 2, 24.

1. ¿Su fundamento es el derecho natural?

a) *El judaísmo.*

El judaísmo, como hemos escrito, no ha insistido en la ley natural; el primer filósofo judío que la admite, por influjo de la filosofía ambiente, neoplatonismo y aristotelismo incipiente y *kalām* árabe, es el filósofo zaragozano Baḥya ben Paquda (siglo XI-XII): "Baḥya ben Paquda fue el primer pensador judío que aceptó la ley natural

con todas sus consecuencias filosóficas. En su obra *Al-Hidāya ilà Farā'iḍ al-Qulūb*, 'Guía de los deberes de los corazones' (1), desarrolla el concepto de ley natural sobre el cual basa su doctrina moral" (2). Antes de Baḥya, el gaón Sa'adia Al-Fayyūmī, recoge ya una incipiente versión de la ley natural. "A pesar del importantísimo papel que la ley natural juega en la filosofía griega, derecho romano y filosofía escolástica, es completamente ignorada en *toda* la literatura rabínica. Nunca se dice en la Mishná o Talmud que se derive alguna ley o deber de la ley natural. La única fuente de moralidad que la literatura reconoce es la ley positiva, la palabra revelada de Dios o *Torá*, ya en su forma escrita, Pentateuco, ya en su forma oral, *Torá she-bĕ-'al pe* o Tradición" (3).

b) *San Pablo*

Pablo, quien, además de la formación judía, disponía de formación griega, habla alguna vez de la ley grabada en los corazones (Rom 1, 19-21; 2, 14-15; cf. Rom 13, 1-6 y 1 Cor 11, 14).

Pero Jesús, al argumentar con lo que Dios instituyó en un principio, al crear varón y mujer, se refiere a la revelación de Dios en Gen 1 y 2, y simultáneamente a un concepto de ordenación o derecho natural.

2. Antecedentes de la actitud de Jesús.

El recurso de Jesús a Gen, 2, 24, para abrogar el divorcio autorizado en Deut 24, 1, contaba con un precedente en el profeta Malaquías, 2, 14-16: "Yahweh es testigo entre ti y la esposa de tu juventud a la que has sido infiel, aunque ella haya sido tu compañera y la mujer de tu pacto nupcial. ¿No ha hecho él un solo ser que tiene carne

y soplo de vida...? Pues *yo odio el repudio,* dice Yahweh Dios de Israel".

El *Documento de Damasco,* anterior al tiempo de Jesús, condena la poligamia, pero el texto podría también entenderse del repudio de la mujer seguido de otro matrimonio: "Aquellos que han sido atrapados en dos (lazos): en la lujuria tomando dos mujeres durante su vida, siendo así que el principio de la creación es: Los creó macho y hembra" (Gen 1, 27) (4).

3. Las bases del antidivorcismo de Jesús.

Jesús, pues, para abolir la ley del divorcio podía apoyarse en la Biblia, no únicamente en su propia autoridad, como en otras antítesis de Mt 5. Siempre existió en la Biblia y en el judaísmo una corriente antidivorcista, como hemos visto en páginas anteriores de este libro.

IV. JESÚS PROHÍBE EL DIVORCIO TAMBIÉN A LAS MUJERES

1. Tal divorcio prohibido en Marcos.

Moisés no había "autorizado" a la mujer el repudio del marido. Pero se observará que Mc 10, 12, extiende la prohibición de repudio también a la mujer casada: "y si la que ha repudiado a su marido casa con otro, ella comete adulterio".

2. Cuestión exegética: ¿por Jesús o por Marcos?

Los exegetas se preguntan si esta extensión de la prohibición de divorcio es de Jesús o de Marcos.

W. D. Davies, autor de un famoso libro titulado *The Setting of the Sermon of the Mount* (5), afirma que Mateo,

en los materiales que le son propios, actualiza, regula, legaliza, la ética radical de Jesús acomodándola a las circunstancias de su Comunidad. Y añade que no sería Mateo el único hagiógrafo del N. T. en hacer "actualizaciones" halákicas de los dichos de Jesús: Marcos y Pablo también las habrían practicado. Cita precisamente esa extensión prohibitiva del divorcio incoado por la mujer de Marcos 10, 12 como ejemplo de "actualización". He aquí lo que sobre el particular hemos escrito en un largo Epílogo a la edición castellana abreviada, del libro de Davies anteriormente citado (6): "Marcos 10, 12 ('Y si la mujer repudiase a su marido y se casare con otro comete adulterio') es para Davies, una extensión de la prohibición original de Jesús de repudiar los maridos a las mujeres, tal cual está expresada en el versículo anterior. En terminología técnica esto sería un caso de *dĕrash,* de "actualización" de un dicho de Jesús: extender a las mujeres la prohibición de divorcio dirigida por Jesús a los varones, que eran los que en derecho judío podían divorciarse. Como en el derecho romano también las mujeres podían divorciarse, Marcos extiende a ellas la prohibición. Davies incluye estos casos de reglamentación de la ética de Jesús en la categoría rabínica de *gĕmará,* "complemento", ya de la Mishná, ya de una mishná o norma particular. El que escribe prefiere ver en ellos, caso de que sean efectivamente aplicaciones prácticas introducidas por el evangelista o por su tradición, una normal manifestación de la exégesis deráshica, *dĕrash halákico*"; cf. Trevijano, *ob. cit.,* 39.

3. Por Jesús, según san Pablo.

Nótese en la cita anterior esta salvedad: "caso de que sean efectivamente aplicaciones prácticas introducidas por el evangelista o su tradición", porque 1 Cor 10, 11 pun-

tualiza: "En cuanto a las personas casadas, establezco no yo, *sino el Señor,* que la mujer no se separe de su marido, y si se ha separado, que no se vuelva a casar, o que se reconcilie con su marido; y que el marido no repudie a su mujer".

Según Pablo, pues, la prohibición del divorcio la extendió el propio Señor (no Marcos por exégesis "actualizante") a las mujeres.

¿Por qué Mateo no menciona esta prohibición de divorcio promovido por la mujer? Probablemente porque su evangelio está escrito para una Comunidad en su mayor parte compuesta por judeo-cristianos, para quienes hablar de prohibición de divorcio a la mujer era cosa superflua: ningún judío hecho cristiano pensaba en la posibilidad de divorcio incoado por mujer.

4. La mujer no puede divorciarse; ¿el marido puede adulterar contra la mujer?

De todos modos, sea el Señor el autor directo de la prohibición, sea el evangelista o su tradición, "actualizando" la prohibición del divorcio a los varones, es palabra de la Biblia, es prohibición inspirada por Dios. A todos los efectos, lo mismo es que Jesús haya prohibido el divorcio a la mujer, que lo haya excluido el Espíritu Santo por medio de Marcos.

R. Trevijano (*art. cit.*, p. 124, nota 45) sostiene que Mc 10, 11 (adulterio contra la mujer) es una novedad más del *logion* antidivorcista de Jesús frente al judaísmo, y que el coincidir con Pablo 1 Cor 7, 10s, corrobora que la prohibición de adulterar contra la mujer viene del Señor, aunque Pablo no cite literalmente ningún texto del Señor: no es su costumbre citar literalmente. "...Lo llamativo de Marcos 10, 11 es precisamente que va más lejos que la ley judía, según la cual un hombre podía cometer adulterio contra otro hombre casado, pero no contra su propia mujer". "La denuncia más radical de la praxis judía se halla en la equiparación de la mujer proclamada por Mc 10, 11" *(ibid.).*

Es otra conclusión clara:

Las mujeres no pueden divorciarse al igual que los varones y los varones pueden adulterar contra sus mujeres.

V. LAS CLÁUSULAS "EXCEPTUANTES" DE MATEO HAN DE ENTENDERSE EFECTIVAMENTE EN SENTIDO EXCEPTIVO Y NO INCLUSIVO

1. Algunas opiniones: tienen sentido inclusivo o precisivo.

Diversos exegetas católicos —los protestantes se han mantenido al margen de estos intentos de exégesis sin prestarles atención— han intentado dar a las causas exceptivas de Mateo ("Si no es por *porneía*", Mt 19, 9; "exceptuada la cosa de *porneía*", Mt 5, 32) sentido *inclusivo,* formulado de diversas maneras: no se puede divorciar "*ni aun* en el caso de *porneía*" (7), "*prescindiendo* o *dejando a un lado* el caso de *porneía*" (8), "*excluyendo la excepción prevista en Deut 24, 1,* como si dijera simplemente que ni aun en este caso es lícito el repudio" (9).

Los argumentos de carácter filológico aducidos para traducir de tal manera *ei me* o *parektos,* no son convincentes; *parektos* en Hch 26, 29, donde aparece nuevamente como preposición, significa como en Mt 5, 32: "excepción hecha de", "fuera del caso de..." (10).

Quedamos, pues, que las dos cláusulas exceptivas de Mateo significan prohibición del repudio "excepto" en caso

de *porneía,* palabra cuyo significado seguidamente investigaremos.

Por tanto, mediando *porneía,* el marido puede repudiar sin cometer adulterio.

2. En sentido exceptivo, ¿autorizan el divorcio perfecto o imperfecto?

Aquí sale al paso una nueva cuestión: en el supuesto dicho, el marido puede repudiar a la mujer, pero ¿ha de quedarse en soledad, sin mujer, separado de ella como dice nuestra jerga canónica con separación *mensae et tori,* pero vinculado a ella con el vínculo matrimonial?; o, más bien, en ese supuesto de *porneía,* ¿la separación significa ya nulidad de matrimonio, ya ruptura de vínculo matrimonial y, en consecuencia, el marido puede casarse con otra sin cometer adulterio?

La excepción ("*si no es por porneía*") de Mt 19, 9 puede referirse a repudiar —sólo a repudiar—, o puede referirse a repudiar *y* casarse con otra mujer. Si vale el primer sentido (si hay *porneía* sólo cabe repudio), el marido no quedaría autorizado a casarse con otra mujer; quedaría condenado a soledad, sin compañía de su mujer. Si se entiende el segundo sentido (si hay *porneía* cabe repudio y casarse con otra) el marido quedaría libre para buscar nueva pareja.

Hay textualistas que defienden la primera interpretación: leen Mt 19, 9 recortándolo de esta manera: "Os digo, pues, que cualquiera que repudie a su mujer, si no es por *porneía,* comete adulterio". Omiten *y casa con otra,* porque este inciso no está en Mt 5, 32 (el lugar paralelo que habla de la excepción por *porneía*). Añaden que ese inciso "y casa con otra" sería un traslado de Mc 10, 11 a Mt 19, 9, uno de tantos acarreos de Marcos a Mateo. Y aducen un dato a primera vista de peso:

"Esta fórmula *'y casa con otra'* de Mt 19, 9 no fue conocida por los Padres antenicenos, ni por los griegos antes de mediado el siglo v, ni por los latinos antes del 356. Parece ser un accidente de la transmisión manuscrita, que al principio tal vez repetía aquí (en Mt 19, 9) la fórmula de Mt 5, 32 ('todo el que repudie a su mujer, exceptuada la cosa de *porneía,* la hace ser adúltera') y sólo tardíamente se cambiaría en la actual (Mt 19, 9 incluyendo "*y se casa con otra*") por influjo de Mc 10, 11" (11).

3. Nuestra opinión: autorizan el divorcio perfecto.

El que escribe es de parecer que la palabra *repudia* pronunciada por Jesús en Mt 5, 32; 19, 9; Mc 10, 11; Lc 16, 18, por sí sola, con o sin el añadido de "y se casa con otra", implica el divorcio total, el repudiar con posibilidad de casarse con otra. "Repudiar" era una de las palabras técnicas utilizadas por el judaísmo para romper el vínculo matrimonial y dejar en libertad a la mujer para casarse, lo que implica igual libertad para el marido repudiante. Repudio se denomina técnicamente *gerushin,* "divorcio", "echar fuera la mujer" (por divorcio); los simples sacerdotes, y *a fortiori* el gran sacerdote, no podrán tomar por mujer a una "repudiada" *(gĕrushá)* de su marido (Lev 21, 7.14), pero pueden tomarla los no sacerdotes, lo cual quiere decir que la "repudiada" queda totalmente libre.

4. Lo confirman las diversas expresiones del "libelo de repudio".

El libelo de repudio se llama *séfer kĕritut,* documento de "ruptura" (del vínculo matrimonial), documento de divorcio perfecto. En la Mishná, *Giṭṭin* 9, 3, tras la fórmula esencial del repudio ("Mira eres libre para casarte con

quien quieras"), siguen las tres denominaciones del libelo de repudio utilizadas entre los judíos según las regiones. Están recogidas, por separado, en los Targumim Neofiti 1, Pseudojonatán y Onqelos. Son tres nombres técnicos del libelo de repudio: *sĕfar terukin,* documento de "arrojar fuera" (de divorcio), *iggéret shibuqqin,* carta de "abandono" (de divorcio), *geṭ pitturin,* documento de "libertad" (de divorcio). Todas son expresiones técnicas del divorcio perfecto, lo mismo que el verbo *shallaj,* "enviar" (Deut 21, 14; 24, 1.3), o *hoṣi',* "hacer salir" (Esd 10, 3) (12).

5. El sustrato hebreo o arameo decide la cuestión.

Los judíos no conocían más repudio o divorcio que el perfecto, con disolución del vínculo matrimonial; "repudiar" incluía poder casarse con otra mujer. Por eso aunque Mt 19, 9 en un principio no hubiera incluido la sentencia "y se case con otra" (ausente de Mt 5, 32), pudo nacer en su seno por explicitación del sentido de "repudiar", sin necesidad de trasvasarla desde Mc 10, 11. Se explica que Padres latinos y griegos, desconocedores del sentido técnico hebreo o arameo subyacente en palabras griegas del Evangelio (en nuestro caso *apolyse* Mt 19, 9; *dimiserit,* Vulgata; *apolyon* Mt 5, 32; *dimiserit,* Vulgata), excogitasen dos divorcios: imperfecto —sola separación— y perfecto —disolución total—. Pero tal duplicado patrístico nace del desconocimiento de la semántica semítica que subyace a las palabras griegas o latinas empleadas en la traducción del *logion* evangélico original.

6. Resumiendo: son cláusulas exceptivas y autorizan divorcio perfecto.

a) Las cláusulas exceptivas de Mateo 19, 9 y 5, 32 son verdaderas excepciones a la indisolubilidad del matrimonio, b) y cuando se da *porneía* —que es la excepción— se autoriza el repudio perfecto: marido y mujer quedan libres para contraer nuevo matrimonio.

VI. "SI NO ES POR PALABRA (= COSA) DE FORNICACIÓN": ALUSIÓN A LA LECTURA SHAMMAÍTA DE 'ERWAT DABAR DE DEUT 24, 1

1. La cláusula exceptiva de Mt 5, 32.

La lectura de la Escuela de Shammai era *dĕbar 'erwá* (13).

Compárese con la cláusula exceptiva de Mt 5, 32, *parektòs logou porneías,* "si no es por palabra de fornicación" (= si no es por cosa de fornicación). Es la misma lectura.

El término *logos* usado por Mateo es claramente un semitismo: *logos* traduce el hebreo *dabar,* "palabra", empleado en sentido de "cosa".

2. Su retroversión al arameo galilaico y algunas traducciones primitivas.

La retroversión de la cláusula exceptuante de Mateo al arameo galilaico, el que él hablaba, sería *'lahen min biglal millat zĕnu,* "sino es por palabra (cosa) de fornicación", o *bar min millat zĕnu.*

La traducción en arameo cristiano-palestino de la cláusula mateana griega es en el Evangeliario Jerosolimitano (14): *lbr mn mll dzywn,* "si no es por palabra (cosa) de fornicación". En el leccionario de los Evangelios del Sinaí, códice C (15), la retroversión del cristiano-palestinense es *lbr mn mll' dznw,* "si no es por palabra (= cosa) de fornicación".

Dicho Evangeliario Jerosolimitano (p. 150) traduce la cláusula exceptiva, que reaparece en Mt 19, 9 en formulación breve "si no por fornicación" *(mè epi porneía)*, la traduce en forma semítica, casi idéntica a la anterior: *lbr mn mll' dznywt*, "si no es por palabra (cosa) de fornicación" (16).

Dejando de lado las adversativas *parektòs* (griego), *'elahen min biglal* o *bar min* (arameo), hay patente equivalencia entre *logos porneías* de Mt 5, 32 por una parte y por otra de *millat zĕnu* (arameo galilaico en estado constructo) o *millá dznu* (otra forma —construcción genitiva— del arameo galilaico) y *millá dzniuta* o *millá dznw* (arameo cristiano-palestino). Arriba señalamos la correspondencia de *logos (porneías)* con la lectura *dĕbar ('erwá)* de los shammaítas.

La colocación de *logos* antes de *porneías* y el uso de *logos* en sentido de "cosa", y no "palabra", corresponde perfectamente a la lectura shammaíta del *'erwat dabar* de Deut 24, 1, que era *dĕbar 'erwá*.

3. Dificultad contra la equivalencia de la cláusula exceptiva y la lectura shammaíta.

Algún autor ha objetado que (parektòs) *logou porneías* no puede relacionarse con *'erwat dabar*, motivo de divorcio de Deut 24, 1, porque el orden de las palabras de tal texto hebreo no corresponde al orden de las palabras griegas de Mt 5, 32: al orden de la clásula exceptuante. Quien así objeta no tiene en cuenta que los shammaítas leyeron esas palabras hebreas en sentido inverso, olvida que los shammaítas practicaron la exégesis de "castración" o de "inversión", mencionada en el capítulo precedente, no advierte que en *Giṭṭin* 9, 10 los shammaítas leen *dĕbar 'erwá*.

4. Otra equivalencia de la excepción de Mateo con la lectura shammaíta.

Nos queda aún por demostrar que la equivalencia del sintagma exceptivo de Mt 5, 32 con la lectura shammaíta *dĕbar 'erwá* se extiende a las palabras *porneía* (griego) y *'erwá* (hebreo), *zĕnut* (hebreo), *zĕnu* (arameo galilaico y cristiano-palestino).

Nuestra opinión sobre el particular es la siguiente: hay correspondencia entre *porneía* de Mateo y *'erwá* de los shammaítas: correspondencia en las palabras, pero no en el sentido.

Para comprender nuestro punto de vista es preciso recordar que la palabra hebrea *'erwá* tiene dos acepciones:

a) el sentido bíblico de "desnudez", "impudicia", etc., que hasta el presente hemos utilizado, y

b) el sentido rabínico, extrabíblico de "incesto", "matrimonio incestuoso" o entre parientes cercanos. Los caps. 18 y 20 de Levítico emplean muchas veces esta voz hebrea en el sentido bíblico de "ver, descubrir... la desnudez" de una persona consanguínea, emparentada. Este sentido bíblico es el que el vocablo *'erwá* tiene para los shammaítas.

El sentido rabínico de "matrimonio incestuoso", en los grados señalados en Levítico 18, 6-18, es el que tiene *porneía* en Mt 5, 32, *'erwá* y *zĕnut* en hebreo y *zĕnu* en arameo. Más adelante escribiremos de este significado de *porneía* (griego) y de *zĕnut* (hebreo) o de *zĕnu* (arameo).

Según esto, Mateo 5, 32 utiliza *logos porneías* como equivalente verbal, pero no semántico, del *dĕbar 'erwá* de Deut 24, 1, leído por los shammaítas.

La cláusula exceptuante de Mateo 5, 32 corresponde al *dĕbar 'erwá* de los shammaítas de esta manera:

5. La equivalencia es triple.

a) correspondencia sintáctica: *logos* y *dĕbar* antepuestos a *'erwá*;

b) correspondencia sémica, de sentido, entre *logos* y *dĕbar*; "palabra" en acepción de "cosa";

c) correspondencia verbal, no de sentido, entre *porneía* y *'erwá.*

Anteriormente resolvimos la objeción "sintáctica" puesta a que *logos porneías* no puede corresponder a *'erwat dabar.*

6. Objeción: la LXX no traduce 'erwá por porneía.

Ahora tenemos que responder a la objeción: que *'erwá* no puede ser traducido por *porneía (zĕnut)* dado que la LXX nunca emplea tal dicción griega al traducir el término hebreo *'erwá.* Así LXX traduce *'erwat dabar* de Deut 24, 1 por *ásjemon pragma,* "acción (o asunto o cosa) indecente", "vergonzoso".

La LXX traduce el vocablo hebreo *'erwá,* tan repetido en Lev 18, por el griego *asjemosyne* (inconveniencia, fealdad, deformidad, torpeza, vergüenza); por el contexto se trata de "ver", "mostrar" las vergüenzas.

Es verdad, por tanto, que la LXX no nos suministra la ecuación *'erwá = porneía (zĕnut).*

7. Traducción de 'erwá en Ezequiel.

Sin embargo quiero llamar la atención sobre dos versículos de Ezequiel en los que parece darse en el propio hebreo la ecuación de *'erwá* y unos vocablos hebreos sinónimos de *zĕnut (= porneía):*

Ez 23, 18: "y descubrió *taznuteha* (sus fornicaciones; fornicación en griego se traduce *porneía*), y descubrió *'erwatah* (su desnudez)".

En este ejemplo hay la ecuación, dentro del hebreo, de *'erwá = taznut,* es decir, de *erwá = zĕnut,* pues *taznut* significa lo mismo que *zĕnut.*

El paralelismo de los dos esticos del versículo parece ser sinonímico.

La LXX traduce Ez 23, 18: "Y descubrió su *porneían* (su fornicación) y descubrió su *aisjynen* (su vergüenza)".

Segundo ejemplo, Ez 23, 29 del texto hebreo: "Y te dejarán desnuda y descubierta *('eryá)* y se descubrirá *'erwat zĕnunaik* (la desnudez de tus fornicaciones) y tu lascivia *(zimmatek)* y tus *taznutaik* (y tus fornicaciones)".

Si *'erwat zĕnunaik* es una construcción epexegética (17), habría que traducirla: tu desnudez *('erwá),* tus fornicaciones *(zĕnunaik).* De nuevo tendríamos en hebreo *'erwá = zĕnunim,* palabra ésta que equivale a *zĕnut* en hebreo, *zĕnu* en arameo, y a *porneía* en griego.

LXX traduce Ez 23, 29: "Y tú serás desnudada y descubierta *(aisjynousa)* y la vergüenza *(aisjyne)* de tu fornicación *(porneías sou)* será puesta al descubierto; y tu impiedad y tu fornicación *(porneías sou)*".

Estos ejemplos, especialmente el primero, parecen probar que dentro del mismo hebreo hay equivalencia entre *'erwá* y *zĕnut* (u otros nombres de la misma raíz y que significan lo mismo que *zĕnut*).

En la LXX no aparece la equivalencia de *'erwá = porneía,* pero sí su equivalencia con *taznut, zĕnunim,* o sea con *zĕnut,* con *porneía.*

8. Deducciones de este estudio filológico.

1) que *porneía* de la cláusula exceptoria de Mt 5, 32 es el equivalente griego de *zĕnut* hebreo o de *zĕnu* arameo. Recuérdese que la traducción de *porneía* al arameo cristiano-palestino del Evangeliario Jerosolimitano

empleaba un sinónimo de *zĕnu* de su misma raíz, y que el códice C usa el término *zĕnu;*

2) que alguna vez el hebreo *zĕnut (porneía)* equivale a *'erwá;*

3) en definitiva, que la cláusula exceptiva de Mt 5, 32 *(parektòs) logou porneías* puede corresponder a la lectura shammaíta de Deut 24, 1 *dĕbar 'erwá,* porque alguna vez también el *'erwá* bíblico equivale a *zĕnut (porneía).*

9. La equivalencia se da tomando 'erwá = zenut = porneía en sentido rabínico.

Sin embargo, como la ecuación de *'erwá = porneía* es indirecta —a través de *zĕnut* que en griego es *porneía*— y como es tan rara en la Biblia hebrea, creemos que debemos salir de la Biblia hebrea y de la griega o LXX, para encontrar la ecuación *'erwá = porneía (zĕnut);* hemos de salir de la Biblia y adentrarnos en la literatura rabínica: Tal ecuación se obtiene entre *'erwá* rabínico significando "incesto" y "matrimonio incestuoso", y *porneía (zĕnut)* rabínicos empleados en el mismo sentido de "matrimonio incestuoso" o "incesto".

Saliendo, pues, de la Biblia al rabinismo, es perfectamente legítimo afirmar que Mt 5, 32 formula la cláusula exceptuante *(parektòs) logou porneías* pensando en el *dĕbar 'erwá* de los shammaítas, aunque dando distinta interpretación que los de esa Escuela farisaica a la razón de divorcio de Deut 24, 1.

Mateo, como Hillel, como Shammai, recurre al mismo texto de Deut 24, 1 *('erwat dabar)* como motivo de divorcio; pero los tres dan a esas palabras sentido distinto; Hillel: no sólo una "impudicia" sino además una inconveniencia, una transgresión en cualquier cosa; Shammai: una cosa de "desnudez", de "impudicia"; Mateo: una cosa de matrimonio incestuoso.

VII. ANÁLISIS FILOLÓGICO Y EXEGÉTICO DE LA VARIANTE DE MT 19, 3

La alusión de Mateo 5, 32 a la Escuela de Shammai que acabamos de exponer, se confirma indirectamente con la alusión a la Escuela de Hillel que Mateo introduce en la pregunta de unos fariseos: "¿Es lícito repudiar a su mujer *por cualquier causa (katà pasan aitían)*?"

He aquí diversas traducciones que se dan a estas palabras griegas: "pour n'importe quel motif" (18), "por cualquier motivo" (*Sagrada Biblia* por Cantera-Iglesias), "por cualquier motivo" (*Nuevo Testamento* por Bover-Puzo (19); "por cualquier motivo" (*Nueva Biblia Española* por Alonso Schökel-Mateos); "on any and every ground" *(The New English Bible, The New Testament)* (20); "quacumque ex causa", "por cualquier motivo" *(Vulgata)*; *'l kl 'l'* ("por toda causa", *Evangeliario Jerosolimitano*); *'al kol dabar* (traducción al hebreo por Fr. Delitzsch; la misma traducción en el *Evangelio de Mateo* vertido al hebreo por J. M. P. Bauchet) (21).

La traducción generalizada de Mt 19, 3 "por cualquier causa", *katà pasan aitían,* parece alusión clara a la interpretación hillelita de *'erwat dabar* de Deut 24, 1: divorcio por inconveniencia o transgresión en cualquier cosa; cf. la exégesis de *Sifré* a Deut 24, 1, mencionada en página 176 de este libro.

1. La traducción "por cualquier causa", impugnada.

Pero dicha traducción ha sido impugnada por especialistas del griego neotestamentario de la talla de N. Turner, alegando que en este griego, cuando el adjetivo griego *pas* (todo) precede a nombre indeterminado, a nombre sin artículo u otra determinación, no ha de traducirse por

cada, como *hékastos* griego (cada), sino por *alguno*. En consecuencia, *katà pasan aitían* —como el nombre *aitía* (causa) es indeterminado, no va precedido de artículo— no se ha de traducir por "cada causa" de la ley de Moisés, sino "for any cause at all", por *alguna* causa (22).

Turner ha vuelto a escribir sobre el significado de *katà pasan aitían* de Mt 19, 3 en otro libro: *Grammatical Insights into the New Testament* (23). En esta última obra enjuicia la traducción de la *Authorized Version of the Bible* (24): "¿Está permitido a un hombre repudiar a su mujer por cada *(every)* causa?" Y enjuicia seguidamente la traducción de la *New English Bible,* la traducción adoptada en el cuerpo del texto: "¿Está permitido a un hombre divorciar a su mujer *on any and every ground*? (por alguna y cada una de las causas)".

Rechazadas como incorrectas esas dos versiones inglesas, Turner opta por la traducción alternativa que la *New English Bible* relega a pie de página: "¿Hay *alguna razón (any ground)* que permita al hombre divorciar a su mujer?" En definitiva, según este autor, los fariseos habrían planteado a Jesús esta cuestión: "¿Es lícito al hombre repudiar a su mujer por *alguna* causa?"; y no le habrían preguntado: "¿Es lícito al hombre repudiar a su mujer por *cada* causa señalada en el Pentateuco como causas de divorcio?"

2. Motivo de la impugnación.

Turner (25) no piensa que los fariseos quisieran envolver a Jesús en la discusión de hillelitas y shammaítas sobre los motivos para otorgar libelo de repudio. Para Turner, M. Zerwick y otros, la pregunta farisaica no tiene sentido hillelita. Vargas-Machuca (26) se pone de lado de estos autores: *Pas* (todo) en griego semitizante significa *alguno*. En consecuencia, *katà pasan aitían* debe traducirse

"por algún motivo", y se espera una respuesta negativa, como efectivamente sigue en Mt 19, 4-5. Mt 19, 3 tiene, pues, el mismo sentido que Mc 10, 2. Se pregunta si hay *algún motivo* que permita el divorcio. "No hay en el texto apoyo suficiente para decir que Mt introduce en este pasaje la controversia intrarrabínica de los hillelitas y shammaítas."

Dado que Vargas-Machuca se opone a la traducción de Mt 19, 3 "por un motivo cualquiera", que es como suelen traducir todas las Biblias, empezando por la *Vulgata,* y que alega como razón "el punto de vista filológico, la consideración del substrato semítico, [que] pone en duda la exactitud de esa traducción y con ello la alusión a la sentencia hillelita" (27), me parece conveniente entretener este trabajo con algunas consideraciones acerca del sintagma *katà pasan aitían,* desde la filología semítica (28).

3. Estudio del "katà pasan aitían": "por toda causa".

La retrotraducción en el dialecto arameo cristiano-palestino del Evangeliario Jerosolimitano que ya hemos visto, *'l kwl 'l',* es una retrotraducción totalmente literal del sintagma griego, y por lo mismo no ilumina el problema.

La traducción al hebreo de Fr. Delitzsch, *'al kol dabar,* se repite en la traducción, afinada y más moderna, de Bauchet, que arriba mencionamos.

Dicha traducción hebrea nos pone en pista del original arameo galilaico albergado en la mente de Mateo: *'al kol millá,* por "cualquier causa" (29).

Si este fuera el trasfondo aramaico de *katà pasan aitían,* la pregunta de los fariseos según la redacta Mt 19, 3 y la respuesta de Jesús según la redacción de Mt 5, 32

('elahen min millá dznu) estarían ligadas por *gězerá shawá* (30), por "analogía", ese procedimiento de unir palabras iguales y textos iguales, aunque separados, y de interpretarlos como si estuvieran juntos, tan apreciado por los exegetas judíos antiguos, entre los cuales se cuenta Mateo. La *gězerá shawá* se da igualmente entre pregunta y respuesta en lengua hebrea: *'al kol dabar* (pregunta de los fariseos) y *bilti dĕbar zĕnut* (respuesta de Jesús en formulación de Mt).

Pero dejando de lado dicha "analogía" verbal, que se ha de extender incluso a *'erwat dabar* de Deut 24, 1, volvamos sobre el tema si el *kol* semítico (*pas* griego: todo), ante nombre indeterminado significa (31) "alguna" ("por *alguna* causa" en Mt 19, 3) o "cualquier causa".

Indaguemos el uso de *kol* (todo) en el arameo galilaico que hablaba Mateo, utilizando el dialecto galilaico en su fase antigua representada por el Targum Palestino de Neofiti 1; su arameo es galilaico más cercano a Mateo, que el arameo galilaico del Talmud de Jerusalén y de los Midrashim (32).

4. El uso de kol (todo) en galilaico.

En su tesis doctoral en la Universidad Complutense, *Estudios lingüísticos sobre el arameo del Ms. Neofiti 1* (33), Emiliano Martínez Borobio ha estudiado el sentido de *kol* (todo) arameo (*pas* griego). He aquí lo que nos dice en el resumen de su tesis publicado por la Universidad Complutense (34):

"Palabras determinadas por la partícula *kl:*

a) El nombre *plural,* determinado por *kl,* se construye en enfático (35): Ex 15, 20: "Y salieron todas las mujeres *(kl nšy')* tras ella".

b) El nombre *singular:* si es *colectivo,* se construye en enfático: Gen 3, 14: "entre todos los animales domésticos (*kl b'r':* literalmente "todo animal", en significación colectiva) y entre todas las fieras (*kl ḥywt':* literalmente "toda fiera", en significación colectiva). *Si no es colectivo y está en estado enfático,* indica la totalidad del ser al que hace referencia: Gen 3, 9: "he aquí que todo el mundo *(kl 'lm')*". *Si no es colectivo, y no está en estado enfático, la palabra representa de una manera distributiva a todos los individuos de la clase a que hace referencia:* Ex 1, 22: *"a todo varón (kl br dkr)* que nazca a los judíos" (36).

En la tesis doctoral Martínez Borobio añade dos ejemplos de *kol* seguido por nombre singular no colectivo y en estado indeterminado (no enfático), es decir, sin artículo:

Ex 1, 14: *yat* kol pulḥan *dy pallḥu bhon bqshyu: "toda suerte de trabajo* en los que hacían trabajar con dureza".

Ex 20, 4: *la ta'bĕdun lkon...* wkol dĕmut *dy bishmayya:* "no haréis... *ni imagen alguna* (ninguna imagen) de lo que hay en los cielos".

Y termina dicho joven investigador: "Todas estas normas son las que se cumplen más regularmente, no sólo en Neofiti sino también en otros textos, como veremos más adelante al analizar el libro de Daniel y el del *Génesis Apócrifo* de Qumrán" (37).

Al azar topamos con nuevos ejemplos de Neofiti 1 en los que *kol* ante nombre sin artículo significa "cada", "cualquiera": Ex 16, 21 *lkol gulgĕlá:* para "cada cabeza", para "cualquiera de las cabezas", y no "para alguna cabeza".

En Ex 16, 21 (glosa marginal de Neofiti 1): *lkol gĕbar:* para "cada varón", para "cualquier varón"; no "para algún varón".

Ex 22, 9: *wkol bĕ'ir:* "o cualquier animal", no "algún animal". Cf. Neofiti 1 Gen 30, 22, etc., etc.

5. "Por cualquier causa" es la traducción de Mt 19, 3.

Teniendo en cuenta este estudio del uso del *kol* (*pas* griego) en Neofiti 1, que usa correctamente los nombres en estado determinado e indeterminado, contrariamente a lo que acaece en el arameo de Onqelos, sacamos la conclusión que el trasfondo aramaico de *katà pasan aitían* se traduce correctamente por "cualquier causa", por "cada causa" entendida en sentido distributivo.

Pasemos al hebreo: *kol* ante nombre indeterminado puede significar "cada", no "alguno", vg. Is 24, 10 *kol bait:* toda casa = cada casa (38); *bkol yom:* "cada" día; no "algún" día (39).

De lo que antecede deducimos que, atendiendo al substrato semítico, la pregunta de los fariseos, según la redacción de Mt 19, 3 ("¿Es lícito al marido divorciar a su mujer *katà pasan aitían*?") se puede y debe traducir por "cualquier causa", por "cualquier cosa", por "cualquier palabra" (*millá* en arameo, *dabar* en hebreo), y que esta formulación mateana alude a la interpretación hillelita del divorcio: por *'erwat dabar,* "por cualquier cosa" inconveniente, que disguste al marido, cf. *Sifré* a Deut 24, 1.

Volvemos a llamar la atención sobre la triple repetición de "palabra" (*dabar* en hebreo, *millá* en arameo): en Deut 24, 1, en la pregunta de los fariseos y en la respuesta de Jesús según Mateo.

Estamos, pues, de acuerdo con G. Vermes (40) que los fariseos interrogaron a Jesús, en la redacción de Mt 19, 3, según la Escuela de Hillel. Y también estamos de acuerdo en que la respuesta de Jesús está formulada "verbalmente" según la Escuela de Shammai: según las palabras; no según el contenido, en lo que diferimos de Vermes.

Tanto Mateo 19, 3 como Marcos 10, 2, coinciden en que la pregunta de los fariseos tuvo por finalidad "poner a Jesús a prueba".

6. Significado de Mt 19, 3, "para ponerlo a prueba".

Boismard (41) supone que buscaban enfrentarlo con Deut 24, 1, enfrentarlo con Moisés, quien en tal pasaje "autoriza" el divorcio, sabiendo que la postura de Jesús era contraria a todo divorcio.

Una segunda hipótesis de Boismard, la que considera más probable, es que buscaban enfrentarlo con Herodes Antipas, en cuyo territorio de Transjordania le asaltaron con la pregunta, pues Herodes había repudiado a su mujer para casar con su sobrina (cf. *supra,* pp. 23s).

7. Los fariseos quisieron implicar a Jesús en una controversia rabínica.

Nuestra explicación va más allá: la redacción de Mateo alude en la formulación de la pregunta de los fariseos para "tentarle" a la interpretación hillelita de *'erwat dabar,* y en la cláusula exceptiva añadida por Mateo a la condenación de todo divorcio por Jesús, alude —en su formulación, no en su sentido— a la interpretación de *dĕbar 'erwá* de los shammaítas: alude a las dos Escuelas pero para polemizar contra ellas, para rechazar sus causas de divorcio. Mateo entendió, pues, el "ponerlo a prueba", en el sentido de implicarlo en la discusión de las Escuelas.

En favor de esta tercera explicación, que proponemos, está el carácter polémico que Mateo ha impreso al Sermón de la Montaña, al cual pertenece Mt 5, 31-32.

En la sección IV del libro antes citado, *The Setting of the Sermon of the Mount* (pp. 191-315; p. 315), W. D. Davies llega a esta conclusión: el Sermón de la Mon-

taña parece ser una réplica cristiana, la réplica de Mateo, a la actividad codificadora y reformista de los rabinos de Jabne (Jamnia), quienes, como es sabido, estaban dirigidos por Yoḥanán ben Zakkai, hillelita convencido, uno de cuyos propósitos fue acabar con sus rivales los saduceos (sacerdotes) y con los rivales en controversias halákicas o legales, los shammaítas (42).

En definitiva: la alusión de las variantes fuertes de Mateo en el tema del divorcio a las dos Escuelas farisaicas más famosas, no fue para decidirse en favor de la Escuela de Shammai, como quiere Vermes, sino para impugnar su interpretación de *'erwat dabar* (Deut 24, 1), dando con las propias palabras de los shammaítas una interpretación totalmente distinta, como ahora vamos a exponer.

VIII. JESÚS, SEGÚN MARCOS, MATEO, LUCAS Y PABLO, ABROGA EL DIVORCIO, REGLAMENTADO EN DEUT 24, 1. MATEO POLEMIZA CONTRA HILLELITAS Y SHAMMAÍTAS, DANDO UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO A 'ERWAT DABAR DE DEUT 24, 1

Todas las fuentes que hablan del divorcio en el Nuevo Testamento —las que transcribimos en la primera parte de este estudio— concuerdan en que Cristo abolió de manera absoluta el divorcio de Deut 24, 1. Únicamente Mateo introduce la cláusula exceptuante, en Mt 5, 32 y 19, 9. Extensamente la hemos estudiado en su relación "verbal", con la interpretación de los shammaítas.

Mc y el propio Mt refieren esa prohibición tajante de Jesús del divorcio reglamentado y obstaculizado en Deut 24, 1: Jesús alega que al principio de la creación no fue así; que el divorcio fue dado por Moisés por dureza del

corazón de los israelitas; que lo que Dios unió, hombre (43) no lo separe. Lo mismo que Mt y Mc enseña Pablo en 1 Cor 7, 10-11, diciendo que es precepto no suyo, sino del Señor.

Los versículos de Mt 5, 32 y 19, 9, en los que Mateo incrusta la cláusula exceptuante, coinciden, menos en ella, con el *logion* de Jesús de Mc 10, 11 y con Lc 16, 18.

1. Cuestión que plantean las cláusulas exceptivas: su autor.

Esta coincidencia general, en la prohibición del divorcio por Jesús, plantea a los exegetas el problema, si la cláusula exceptiva de Mateo no es nada más que una inserción del evangelista en el *logion* de Jesús: plantea, si la famosa cláusula no es nada más que un *dĕrash* "actualizante", practicado sobre el *logion* de Jesús en el que prohíbe todo divorcio, o practicado sobre *'erwat dabar,* causa motivante del divorcio de Deut 24, 1.

Trátese de exégesis deráshica actualizante practicada sobre *dĕbar 'erwá* (Deut 24, 1 leído por los shammaítas); trátese de *dĕrash* actualizante del *logion* de Jesús contra el divorcio; trátese de las dos cosas a la vez; hoy, los exegetas convienen en que la excepción al divorcio incrustada por Mateo, es eso, una adición del evangelista, no pertenece al *logion* abolicionista de Jesús.

2. ¿Qué redacción reproduce la fórmula original del dicho de Jesús?

Oigamos de nuevo a Vargas-Machuca en su excelente artículo sobre el divorcio, varias veces citado: "Cuando un tema de la enseñanza de Jesús está atestiguado por tres cauces distintos (44) de la primitiva tradición cristiana, y además se opone diametralmente a la mentalidad

judía contemporánea, tiene muchas garantías de ser auténtico. Lo avalan dos de los criterios de historicidad, que la crítica moderna aplica al estudio del 'Jesús histórico': la atestación múltiple y la discontinuidad con el pensamiento judío".

Histórico-críticamente, el *logion* suelto: "Todo el que repudia a su mujer, etc., es el que tiene más probabilidades de acercarse a la enseñanza originaria" (45).

"Aplicando los métodos de la historia de la tradición, sigue el mismo autor, a las cuatro variantes de dicho *logion,* parece que la versión pre-mateana subyacente a Mt 5, 32 es la que más se acerca al *mashal* (46), pronunciado por Jesús. Aproximadamente podemos reconstruirlo así:

Todo-el-que-repudia a-su-mujer, la-hace-ser-adúltera;
y-el-que-se-casa con-una-repudiada, adultera" (47).

Puesto este *logion* en arameo cristiano-palestino, según *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (48) el *logion* de Jesús sería, eliminada la cláusula exceptiva de Mateo que ponemos entre paréntesis, parecido a éste:

kwl-mn-dyftyr 'tth (lbr mn mll' dznw) *'bd-hw-lh-dygwr* (49)
wmn-dmshttf lhd-dshbq' (50) *-mn-gbrh g'yr.*

3. Mateo, autor de las cláusulas.

Como las cláusulas exceptivas de Mt 5, 32 y 19, 9 figuran únicamente en Mateo, "es sentencia prácticamente unánime entre los autores modernos (51) que han sido introducidas por Mateo o por su tradición especial". El P. Boismard, experto en finísimos análisis, quizá demasiado finos en muchos casos, de los diversos estratos redaccionales de la tradición evangélica, no duda en afirmar que "el último redactor mateano añade al versículo 3 (Mt 19, 3) las palabras 'por cualquier motivo' ("pour n'importe quel motif", *katà pasan aitían*), queriendo evocar probablemente las querellas de las Escuelas rabínicas..." (52). "Sobre todo, sigue diciendo el insigne dominico, en el versículo 9 (Mt 19, 9) añade la cláusula restrictiva 'si no es por prostitución'. Estas adiciones, ignoradas por Mc, Lc e incluso por Pablo (1 Cor 7, 10-11), reflejan probablemente la preocupación de un medio determinado".

4. El porqué de las cláusulas exceptuantes: los matrimonios incestuosos.

El motivo de añadir Mateo "si no es por cosa de *porneía*", hay que buscarlo, así parece, en la propia Comunidad de Mateo para la que escribió su Evangelio.

Esta Comunidad era una Comunidad compuesta en gran parte por judeo-cristianos mezclados con cristianos procedentes de la gentilidad. Después del año 70, Judea quedó prácticamente despoblada, y los judíos se fueron retirando hacia Galilea; y el éxodo de judíos de Galilea se dirigió hacia Siria, al poner los dirigentes judíos de Jabne un tributo especial a los judíos residentes en Galilea, pero no a los de Siria. Esa parece ser la Comunidad para la que Mateo escribió su Evangelio.

Matrimonios incestuosos entre judeocristianos no podían ocurrir sino en casos raros, dada la legislación contra el trato sexual incestuoso y sus penas de Lev caps. 18 y 20.

a) *Había matrimonios frecuentes entre parientes.*

Eso no quiere decir que por la época de Cristo y en el primer siglo de nuestra era los matrimonios entre parientes no fueran corrientes entre judíos. "Era muy corriente casarse con una pariente, dice J. Jeremias (53), y esto no solamente en medios de notables, en los que el conocimiento de los jóvenes se hacía difícil por la reclusión de las jóvenes respecto al mundo exterior. Tenemos

noticia de la discusión entre un padre y una madre, porque cada uno quería casar una hija con un joven de la propia parentela. La misma *Torá* (Num 36, 1-12) ordena a las jóvenes, que son herederas por falta de herederos varones, que se casen con parientes. El libro de Tobías (6, 10-13; 7, 11-12) nos da a conocer la aplicación de uno de estos casos; es una prescripción aún practicada en Palestina en nuestros días. Particularmente los sacerdotes... tenían la costumbre de escoger sus mujeres en familias sacerdotales. Tobías 1, 9; 4, 12 y Judit 8, 1-2, dan fe de matrimonios de laicos entre parientes. En este punto el libro de los *Jubileos* parece recomendar el matrimonio con sobrina: frecuentemente cuenta, yendo más allá del relato bíblico, que los patriarcas antes y después del diluvio desposaron hijas de la hermana o del hermano de su padre.

"En el período posterior, se presentó el matrimonio con la sobrina, a saber, con la hija de la hermana, como cosa deseable y como obra piadosa; varias veces se cuenta que un joven casa con la hija del hermano; hemos visto, anteriormente, que este tipo de matrimonios se daba también en familias sacerdotales de alto rango. La violenta polémica del *Documento de Damasco* (V, 7ss) contra el matrimonio con la sobrina, hija de hermano o hermana (54), confirma la frecuencia de estas uniones. Finalmente, los datos de Josefo sobre los matrimonios de la familia real de Herodes muestran también cuán extendido estaba el matrimonio entre parientes: la mayor parte de las uniones mencionadas por Josefo son con parientes, a saber, con la sobrina (por parte del hermano o de la hermana), la prima, y la prima en segundo grado".

b) *Razón de tales matrimonios entre parientes.*

Una de las razones del florecer matrimonios entre parientes era que los judíos casaban a las jóvenes muy niñas,

y al pasar a vivir a la familia del esposo, quedaban más protegidas si el esposo era pariente.

Pero una cosa son estos matrimonios entre parientes en grados de consanguinidad permitidos, y otra los matrimonios en grados incestuosos. Los matrimonios incestuosos no podían ser contraídos por los judíos, y lógicamente tampoco por los judeocristianos. Matrimonios incestuosos entre los judeocristianos de la Comunidad de Mateo debieron ser muy escasos.

c) *Peligro —por el ambiente gentil— de matrimonios incestuosos.*

Sin embargo, entre cristianos de la Comunidad de Mateo, procedentes de la gentilidad y casados según las normas del derecho helenístico o gentil, muy permisivo en matrimonios de consanguíneos, podían existir matrimonios en grado de consanguinidad que para los judeocristianos eran, según la escala de Lev 18, 6-18, verdaderos matrimonios incestuosos. Como los rabinos consideraban a los neófitos venidos del paganismo, como creaturas nuevas, desvinculados de la parentela anterior, esta concepción pudo aumentar entre los étnicocristianos de la Comunidad de Mateo, el número de matrimonios incestuosos; cf. *supra,* p. 36.

A matrimonios "incestuosos" es a los que debe referirse Mateo con sus cláusulas exceptivas, "excepto en cosa de matrimonio incestuoso". Tales matrimonios pueden o deben disolverse.

5. Camino exegético recorrido por Mateo.

¿Cómo llegó Mateo a autorizar (u ordenar) la disolución de matrimonios "incestuosos"?

Por exégesis deráshica de Deut 24, 1, de *'erwat dabar.*

Primero practicó como los shammaítas, una exégesis de "inversión": leyó *dĕbar 'erwá:* "por cosa de *'erwá";* y por *dĕrash* de "actualización" interpretó *'erwá,* no como desnudez, inmoralidad, impudicia, según hicieron los shammaítas, sino en sentido rabínico de "incesto", de "matrimonio incestuoso".

Veamos: *'erwá,* como *'iryá,* significaron entre los rabinos el incesto, el matrimonio con una mujer prohibida al hombre por consanguinidad (55). Así el Talmud Babilónico, *Yebamot* 3b, *'arayot* (plural de *'irya*) es término técnico del rabinismo para las mujeres que por razón de consanguinidad están vedadas al varón (56); cf. TB *Qiddushin* 67b.

Mateo, pues, por *dĕrash* "actualizante", interpreta *'erwá* como matrimonio incestuoso, y el sintagma *dĕbar 'erwá* como "algo de incesto", como "cosa de matrimonio incestuoso".

Con esta exégesis apoya en Deut 24, 1 la permisión (permisión o mandato) de divorcio a los étnicocristianos que estuviesen unidos en matrimonio incestuoso según Lev 18, 6-18.

6. Las cláusulas de Mateo, exégesis deráshica y casuística de Deut 24, 1.

Esta interpretación explica que Mateo haya tenido coraje para, aparentemente, introducir una excepción a la prohibición incondicionada por Jesús del divorcio, permitido por Dios según la exégesis judía antigua en Deut 24, 1: Mateo permite en su exégesis de Deut 24, 1 el divorcio de matrimonio incestuoso, por tanto inválido para los judíos y judeocristianos, para todos según las leyes de Noé, *supra,* 35.

Tal exégesis de Mateo no va contra la abrogación por Jesús de todo divorcio de Deut 24, 1; más bien la confirma. De esa manera, Mateo resolvió el caso —una de las

primeras manifestaciones de la casuística moral— del matrimonio incestuoso, válido para el derecho pagano, inválido para el derecho judío (57) e inválido también para la moral cristiana, según el fallo del evangelista.

7. La cláusula exceptiva de Mt 5, 32 tiene sentido rabínico.

Al trasladar al griego la mencionada exégesis deráshica de *dĕbar 'erwá,* empleó el sintagma *logos porneías* porque *porneía* es la traducción griega de *zĕnut,* y *zĕnut* es sinónimo de *'erwá* en el sentido rabínico explicado.

Que *porneía* sea traducción de *zĕnut* (hebreo) nadie lo pone en duda. *Porneía* significa fornicación, prostitución, impudicia, algunas veces adulterio (como *moijeía*), y metafóricamente "idolatría" (58). Pues bien, esas acepciones de *porneía* son las de *zĕnut,* fornicación, prostitución.

Pero, además de tales sentidos bíblicos, *zĕnut* adquirió, como *'erwá,* el sentido rabínico de "incesto", de "matrimonio incestuoso".

8. Pruebas de este significado.

Esto está probado con abundantes testimonios rabínicos por J. Bonsirven (59). La documentación pertinente queda recogida en el artículo del P. Vargas-Machuca (60).

Que *zĕnut* significaba ya matrimonio incestuoso antes de Jesucristo, se deduce de que el *Documento de Damasco,* ciertamente anterior a Jesús, llama *zĕnut* a ciertos matrimonios como entre tío y sobrina, aplicando por exégesis *heqqesh* o de "asimilación" a este tipo de matrimonios permitidos y aconsejados por el judaísmo oficial, la calificación de *zĕnut,* de matrimonio incestuoso que según Lev 18, 13 y 20, 19 es calificación únicamente para matrimonio de tía y sobrino. Tal exégesis, aunque no entra en las siete reglas hermenéuticas *(middot)* de R. Hillel, ya la practicaba este gran Maestro anterior a Jesucristo (61).

9. Pruebas de origen cristiano.

Cuando en el Concilio de Jerusalén los Apóstoles exigen a los paganos que se abstengan de carnes ofrecidas a los ídolos, de la *porneía* o fornicación, de los animales estrangulados, de comer carne de animales no sangrados, animales sin *shĕḥiṭá* (Hch 15, 20.29), *porneía* parece significar no fornicación sino matrimonio incestuoso. Tales gentiles son los que han abrazado ya la fe, pues en Hch 21, 25 se dice: "Y en cuanto a los gentiles que han abrazado ya la fe, nosotros les escribimos la resolución que tomamos de que se abstuviesen de lo inmolado a los ídolos, de la sangre (de animales no sangrados), de lo estrangulado, es decir, de animales no sangrados, y de la *porneía* (de la fornicación, en el sentido de matrimonio incestuoso)".

La *porneía* de 1 Cor 5, 1s es el matrimonio incestuoso de un cristiano, casado con su madrastra después de morir el padre.

10. Explicación de los matrimonios incestuosos entre cristianos.

Estos casos de matrimonios incestuosos entre paganos prosélitos debían de ser frecuentes en las Comunidades cristianas de Siria, Cilicia, Licaonia, y en general, en las Comunidades étnicocristianas; no solamente por razón de la mayor libertad del derecho pagano respecto a matrimonios entre parientes, sino por influjo de la doctrina judía, de que el prosélito desde el momento que recibe la *tĕbilá* o "bautismo", la *millá* o "circuncisión", nace de nuevo, es un neófito en el judaísmo; su parentesco anterior no cuenta.

Según esta teoría, podía fácilmente un étnicocristiano que ha recibido también la *tĕbilá,* el "bautismo" judío, considerarse como creatura nueva, y contraer matrimonio incestuoso. Por dicha razón, Mateo para su Comunidad en que había étnicocristianos, y el Concilio de Jerusalén para los étnicocristianos en general, prohíbe expresamente la *porneía,* la *zĕnut,* el matrimonio incestuoso según Lev 18, 6-18; cf. *supra,* p. 36, *infra,* pp. 247-251.

IX. EXPLICACIÓN DE LAS CLÁUSULAS MATEANAS EXCEPTIVAS, COMO AUTORIZACIÓN DEL DIVORCIO EN CASO DE ADULTERIO

Esta es la explicación tradicional: *porneía* de Mt 5, 32 y Mt 19, 9 significaría lo mismo que *moijeía,* adulterio. Por tanto, Mateo autorizaría el divorcio en caso de adulterio; cf. *supra,* pp. 37-41.

1. Interpretación práctica de los diversos grupos cristianos.

Los católicos lo han entendido como divorcio imperfecto, como separación de los cónyuges, sin ruptura del vínculo matrimonial; de modo, que si uno de los cónyuges separados, casa con otra persona, comete adulterio.

Los protestantes lo han interpretado como autorización de divorcio formal, con ruptura de vínculo matrimonial; de manera que, sin adulterio, pueden contraer nuevo matrimonio. Lo mismo los ortodoxos (62).

2. Iglesia Católica: el adulterio no rompe el vínculo matrimonial.

La iglesia católica ha defendido con razón que el matrimonio, aun mediando adulterio, es indisoluble: el vínculo matrimonial no se rompe.

Muchas razones abonan que Mateo no se refiere, cuando habla de *porneía* como causa de divorcio, al adulterio. Por ejemplo, ninguna de las 25 veces que figura en el Nuevo Testamento debe traducirse por *moijeía* (adulterio) (63).

Pero todas esas razones, aunque convincentes, se hacen innecesarias si se admite el origen deráshico de las cláusulas exceptivas de Mateo que hemos expuesto.

3. Las cláusulas exceptivas de Mt no hablan de adulterio.

Sigamos los pasos de Mateo:

a) Mateo se refiere a Deut 24, 1 lugar clásico de permisión del divorcio. Se refiere a *'erwat dabar*;

b) por exégesis *serés,* de "castración" o "inversión", lee como los shammaítas *dĕbar erwá (logos porneías)*;

c) por exégesis deráshica actualizante entiende por *'erwá* no el sentido bíblico (desnudez) sino el rabínico, "incesto", "matrimonio incestuoso";

d) tal matrimonio incestuoso, tal incesto, se llama en *hălaká* rabínica *zĕnut,* que significa no sólo fornicación y prostitución, sino en dicha *hălaká,* incesto, matrimonio incestuoso;

e) *zĕnut,* fornicación, prostitución se traduce en griego por *porneía,* fornicación, prostitución;

f) de *zĕnut* en sentido halákico, traslada a *porneía* el significado de "incesto", de "matrimonio incestuoso", y así viene a significar lo mismo que *'erwá* en sentido rabínico: incesto, matrimonio incestuoso;

g) siendo éste el proceso exegético que sigue Mateo en las cláusulas exceptuantes (Mt 5, 32 y 19, 9), no hay

por qué plantearse el problema de que *porneía* signifique en Mateo *moijeía,* adulterio;

h) con la susodicha exégesis Mateo autoriza u ordena el divorcio de los matrimonios incestuosos de los étnico-cristianos, y el Concilio de Jerusalén ordena a los ya étnicrocristianos que se abstengan de tal matrimonio.

4. Resuelven un caso de la Comunidad de Mateo.

Dicha exégesis resuelve, pues, un caso que se presentaba en las primitivas comunidades cristianas: el de ciertos matrimonios incestuosos, que para unos eran válidos (para los juristas gentiles, y para los rabinos que consideraban a los neófitos nacidos de nuevo, sin conexión con la familia anterior), y para otros eran inválidos (para los judíos en general y para los judeocristianos los matrimonios incestuosos de Lev 18, 6-18 eran inválidos, aunque hubieran sido contraídos antes de hacerse cristianos y según el derecho gentil).

5. Luego no son cláusulas prodivorcistas.

Mateo no sólo concuerda con Mc, Lc y Pablo en admitir la doctrina de Jesús sobre la abolición total del divorcio, sino que polemiza contra la interpretación de Deut 24, 1, de hillelitas y shammaítas rechazando su interpretación de Deut 24, 1; en esa cláusula permisiva del divorcio (por *'erwat dabar*) funda una exégesis que autoriza (u obliga) el divorcio en caso de matrimonio incestuoso, considerado inválido por los judíos.

Así como la Iglesia católica en el canon 1076 (64) declara inválidos los matrimonios entre consanguíneos en tal canon señalados, lo mismo Mateo a los matrimonios por consanguinidad, por parentesco en grados señalados en Lev 18, 6-18, aunque válidos en la gentilidad, les

autoriza (u ordena) el divorcio, porque según la Ley judía son inválidos.

Mateo, pues, mantiene, como Jesús, que el matrimonio es indisoluble. Las cláusulas exceptivas se refieren a matrimonios que la Escritura prohíbe por incestuosos, y que los judeocristianos también tenían por inválidos, aunque fuesen válidos según el derecho gentil.

X. AMPLIACIÓN ACERCA DE LOS MATRIMONIOS ILEGALES.—NO ERA EVIDENTE, Y POR TANTO INÚTIL DECLARAR LA DISOLUCIÓN DE LOS MATRIMONIOS ILEGALES

1. Bonsirven, pionero de la nueva exégesis.

Aunque no fue el primero, J. Bonsirven fue quien de propósito demostró que *porneía* de las cláusulas exceptivas de Mateo significa *porneía* o *zĕnut* en sentido de *matrimonio incestuoso*. En su libro, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París 1948 (65), Bonsirven (66) prueba que *zoná* según los rabinos es la mujer que contrae matrimonio *zĕnut:* "matrimonio falso, nulo, inválido, ilícito, de alguna manera irregular" (p. 50). El código *Mishné Torá,* libro *Qĕdushá, Halakot Issurē bi'á* (18, 1-5) de Maimónides resume el concepto técnico de mujer *zoná:* todo matrimonio que viola cualquier prohibición de matrimonio hace a la mujer *zoná* (prostituta) (p. 51) en sentido técnico, que no coincide con el de *qĕdeshá,* la prostituta corriente (67). La *porneía* (prostitución) por antonomasia es la *'erwá* (incesto) (p. 53). *Sifre* a Deut 23, 19 (68) habla de las *'arayot* (incestos), de esa prostitución, *porneía, zĕnut,* por antonomasia. "Estas son las conclusiones —dice Bonsirven, p. 50— que derivan de mis investigaciones lexicográficas expuestas. El verbo *zanah* y sus derivados

conserva su sentido habitual: fornicar, tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, tema sobre el que más adelante afinaremos conceptos. Pero, cada vez más a menudo, toma el sentido específico de *falso matrimonio,* de unión nula por violación de prohibiciones matrimoniales mosaicas (*'erwá,* incesto), de unión inválida por quebrantamiento de prohibiciones matrimoniales de la ley oral, o porque es unión contraria al fin esencial del matrimonio, la procreación, o porque es una unión más o menos irregular: la legislación y la jurisprudencia aún no han distinguido los matrimonios nulos e inválidos de los ilícitos e irregulares. Por eso constatamos que la 'unión de prostitución' (69) se emplea con frecuencia en oposición, las más de las veces explícita o implícitamente, a la unión matrimonial verdadera. Esta expresión —así pensamos— se empleaba ya antes de la era cristiana, como se ve por Tobías 8, 9, y quizá por alguna frase del Eclo 23, 22.23 relativa a la mujer que ha abandonado a su marido y le ha dado un hijo adulterino, en *porneía emoijeyze*" (70); (71).

2. Conclusiones de Bonsirven.

Según las precisiones del docto jesuita el sentido técnico de *zĕnut,* en griego *porneía* (fornicación, prostitución), es pues: matrimonio inválido por incesto *(issur 'erwá)* o por otra prohibición de la Ley escrita de Moisés, y matrimonio ilegítimo por contravenir la *halaká* o ley oral del judaísmo *(issur miṣwá).*

3. Oposición a Bonsirven.

Si para Bonsirven todo matrimonio es indisoluble a menos que sea *zĕnut,* matrimonio inválido o ilegítimo, salta la objeción: su exégesis reduce las cláusulas excep-

tivas de Mateo a esta perogrullada: el matrimonio es indisoluble a menos que no sea matrimonio. Así le objetan A. Vaccari, J. Dupont, J. Schmidt y otros. El cardenal H. E. McRory ya decía antes de ver la luz el libro de Bonsirven: entender el dicho de Jesús: "El matrimonio es indisoluble excepto en caso de concubinato" (matrimonio ilegítimo), es una perogrullada (72), es una excepción archievidente que no necesita pregonero.

Pero estudios posteriores han demostrado que la excepción mateana no es tan palurda y evidente, tanto si *porneía* significa matrimonio ilegítimo por contravenir una norma de tradición oral rabínica *(issur miṣwá),* como si significa matrimonio incestuoso prohibido en Lev 18, 6 ss.; 20, 11 ss. *(issur 'erwá).*

4. Estudio por Alberti de los matrimonios ilegítimos.

Angelo Alberti ha demostrado que la cláusula "excepto en caso de fornicación" *(porneía, zĕnut)* no es inútil, por evidente, si significa matrimonio ilegítimo por incumplimientos de normas rabínicas *(issur miṣwá).* Porque no era evidente que tales matrimonios debieran separarse. Alberti (73) estudia detalladamente los matrimonios ilegales de la Mishná. Dice: "De todos los testimonios relativos al matrimonio ilegal presentados en la Mishná, parece que puede deducirse una conclusión cierta: al matrimonio ilegal (a la *porneía* o *zĕnut*) no se le considera en tiempo de Cristo como obviamente inválido; era un caso que se discutía con consecuencias contrapuestas. Por lo mismo la separación de quien se encontraba en matrimonio ilegal no constituía 'cosa tan conocida y obvia para los oídos judíos —como escribe Schmidt— que no había por qué darle especial relieve'; todo lo contrario, siendo tema muy discutido y de graves consecuencias prácticas, fue preciso que Jesús iluminase la cuestión con una palabra clara y decisiva. Esto es lo que hizo con las cláusulas exceptivas de Mt 5, 32; 19, 9" (p. 147).

Para griegos y romanos las "injustae nuptiae", que no cumplían las normas legales, eran simplemente concubinato, matrimonio inexistente. Pero no era este el caso del matrimonio ilegal de los judíos, de la *porneía,* de la *zĕnut.* La mujer *(zoná)* de un matrimonio ilegal no era una fulana cualquiera, una concubina: era *ten gynaika autou,* "su mujer" de hecho. La Vulgata que traduce en Mt 5, 32 y 19, 9 "qui dimiserit *uxorem* suam", "su mujer", traduce correctamente; el hebreo y arameo —lengua, una u otra, en las que el dicho fue pronunciado por Jesús— no tienen palabras distintas para *mulier* y *uxor;* para los dos conceptos emplean el hebro *ishshá,* el arameo *ittĕta;* podían ser traducidos por *mulier* o por *uxor.* La Vulgata traduce *uxor* (mujer casada), lo que no implica que el matrimonio sea legal ni excluye que sea ilegal, pues aun en este matrimonio —lo hemos dicho— de hecho era "su *uxor*", su mujer, no era una concubina. Aunque ilegal, el matrimonio no era un concubinato.

5. Diversas clases de matrimonios ilegítimos (porneía).

Alberti apoya la tesis de Bonsirven, que *porneía* o *zĕnut* significa matrimonio ilegítimo; y aduce una larga teoría de matrimonios ilegales buceando en la Mishná, fuente más antigua que las alegadas por Bonsirven. Distingue, ayudándose de la obra de Billerbeck, ocho categorías de matrimonios ilegales en la Mishná:

I) Matrimonios ilegales en cuestión del levirato (pp. 116-126): a) matrimonios de levirato tenidos por inválidos (74); b) Matrimonios de levirato ilegales considerados válidos (75); c) matrimonios de levirato ilegales de cuya validez discutían los rabinos (76).

II) Matrimonios ilegales por violación de la ley del repudio de Deut 24, 1-4 (pp. 126-134).

III) Matrimonios ilegales por violación de impedimentos matrimoniales (pp. 134-136): a) por casar con mujer prohibida por razón de incesto, por consanguinidad (Lev 18, 6ss; 20, 11ss); b) con mujer prohibida por precepto de tradición o Mishná; c) con mujer prohibida a los sacerdotes (Lev 21, 7.13).

IV) Matrimonios ilegales por violación de leyes que prohíben a hebreo casar con mujer extranjera o esclava, o a extranjero o esclavo casar con mujer hebrea (pp. 136-138). En tiempo de Cristo los esclavos no eran hebreos, sino extranjeros paganos.

V) Matrimonios ilegales por violación de las normas sobre el *móhar* (pp. 139-140).

VI) Matrimonios ilegales por violación de Deut 22, 13-21 (pp. 140-141):

La mujer debía ser virgen y ello debía constar al novio; si le engañaba el matrimonio era ilegal (77). Se presentaban casos en que era violada por fuerza o era prisionera.

VII) Matrimonios ilegales por violación del fin primario del matrimonio: la procreación (pp. 142-144) (78).

VIII) Matrimonios ilegales por haber casado la mujer con otro creyendo muerto al marido que luego aparece (pp. 144-147).

La gama de matrimonios ilegales, de *porneía,* era extensa y, por tanto, su existencia entre judíos o judeocristianos podía ser de cierta entidad.

Nota Alberti (79) que entre los matrimonios ilegales del judaísmo, los matrimonios incestuosos por consanguinidad en grados prohibidos por el Levítico (18, 6ss; 20, 11ss), jamás fueron considerados válidos. Matrimonio incestuoso siempre fue considerado como inválido. Lo más

que permitieron los rabinos en este orden fue poder casar el varón con pariente cercana de su mujer, contra lo dispuesto por Lev 18, 17-18 y 20, 24, una vez que la había violado o seducido, dando así prevalencia a la ley de Deut 22, 28 que castigaba con obligación de matrimonio tal pecado (80).

6. Los matrimonios incestuosos eran nulos para los judíos.

Del estudio de Alberti se deducen varias conclusiones: que los matrimonios ilegales, *porneía, zĕnut,* eran de diversas clases, que su validez frecuentemente era objeto de discusión; que, por consiguiente, un pronunciamiento, como el de las cláusulas exceptivas, declarándolos inválidos, no era inútil, porque su nulidad no era verdad de campanario, archievidente.

Pero esta última conclusión aplicable a la mayor parte de los matrimonios ilegítimos por prescripción rabínica, no es aplicable a los matrimonios incestuosos *(issur 'erwá)* según Lev 18, 8-18: éstos, de toda evidencia, eran ilegales, inválidos; y por ende, si la excepción "menos en caso de *zĕnut,* de *porneía*" de Mateo significa "en caso de matrimonio incestuoso", como defendemos con Bonsirven y tantos otros, hay que buscar la razón de por qué Mateo mencionó esta excepción.

7. Podían ser válidos para los paganos.

H. Baltensweiler ha atisbado esa razón. Los matrimonios incestuosos de Lev 18, 8-18 no debieron ser frecuentes entre los judíos y entre los judeocristianos, y, de existir entre ellos, era evidente, y por tanto inútil advertir, que eran inválidos y que debían disolverse; existían sobre todo entre los paganos y los étnicocristianos convertidos

al cristianismo. Según el derecho de bastantes pueblos paganos los que eran matrimonios incestuosos para los judíos a ellos les estaban permitidos (81).

Baltensweiler recuerda el decreto de los Apóstoles (Hch 15, 28.29; 15, 20 y 21, 25) que impone a los paganos convertidos al cristianismo cuatro obligaciones (abstenerse de carne sacrificada a los ídolos, de la sangre, de comer animales estrangulados (no sangrados) y de la *porneía*): cuatro obligaciones cultuales de los judíos que se leen en Lev 17, 8s ("no ofreceréis nunca más sacrificios a los sátiros"); en Lev 17, 10-12 (israelita o forastero no comerá sangre); en Lev 17, 13 (israelita o forastero no comerá caza sin sangrarla), y Lev 18, 6-18 (prohibición de matrimonios incestuosos). La *porneía* impuesta aquí a los étnicocristianos no es el precepto moral de abstenerse de la fornicación o prostitución, pues tal precepto obligaba a todos, judeocristianos y étnicopaganos, sino la abstención de los matrimonios incestuosos prohibidos a los judíos y a los judeocristianos, pero no a los paganos (82).

El decreto apostólico contiene tres prohibiciones en el texto occidental del códice D (ofrendas a los ídolos, sangre y *porneía*). Es un texto secundario que ha substituido la prohibición de comer animales estrangulados, por "la regla de oro" (lo que no queráis para vosotros, no lo hagáis a los demás). Aun en este texto occidental *porneía* parece significar el incesto: uno de los tres pecados capitales del judaísmo: idolatría *('abodá zará)*, derramamiento de sangre *(shĕfikat ha-damim)* e incesto *(giluy 'arayot)* (TB *Sanhedrín* 74a).

La *porneía* o matrimonio incestuoso de Lev 18, 6-18 entre judeocristianos debió ser raro, pero entre paganos y, por tanto, presumiblemente entre étnicocristianos era frecuente. No nos referimos a los ciudadanos romanos que eran en este asunto exigentes y muy mirados, sino a

paganos de área palestina y Siria y del Mediterráneo oriental. Entre los ciudadanos romanos se mitigó un tanto la prohibición de los matrimonios incestuosos a partir del matrimonio del emperador Claudio con la hija de su hermano Germánico. Para los "peregrinos" y esclavos del Imperio Romano no regían esos impedimentos severos de consanguinidad; se gobernaban por el derecho de su propio pueblo, que no era uniforme (83). Grecia permitía el matrimonio de mediohermanos por línea paterna. Matrimonio entre consanguíneos, hasta entre hermanos, no repugnaba a las clases altas del mundo helenístico, como en el antiguo Egipto, como entre los Aqueménidas que llegaron a casar padre con hija (caso de Artajerjes II) e hijo con su madre. El parto Fraatakes casó con su madre. Practicaron los matrimonios incestuosos los nobles y el pueblo. Una inscripción de Dura Europos (del año 32/33 d. C.) da a conocer el matrimonio tío y sobrina y el de dos hermanos (por lo menos del mismo padre); otro documento del mismo tiempo y lugar informa del matrimonio de hermanos hijos del mismo padre (84).

Pablo delata, 1 Cor 5, 1 un caso de *porneía,* de matrimonio incestuoso, entre un miembro de la comunidad de Corinto y su madrastra. Probablemente estaba casado según el derecho pagano, que, según R. Eliézer (*ca.* 90 d. C.), autorizaba semejante matrimonio a paganos; quizá fuera matrimonio de prosélito quien, al entrar en el judaísmo, y hacerse creatura nueva, perdía —así creían— la vinculación carnal con los parientes. Pablo inculpa a este cristiano incestuoso hacer una cosa que no se da entre paganos. Probablemente se refiere a los romanos (85).

8. La situación de la comunidad hacía necesarias las cláusulas exceptivas de Mateo.

Los matrimonios incestuosos de los étnicocristianos casados según derecho gentil más laxo, dan razón, explicación y necesidad a las cláusulas exceptivas de Mateo. Baltensweiler opina que las cláusulas exceptivas de Mateo se refieren, de modo especial, a los matrimonios incestuosos de paganos prosélitos del judaísmo, casados según el principio rabínico: "los prosélitos no tienen padre"; nacen de nuevo, el parentesco anterior no cuenta. Los rabinos prohibieron a los prosélitos el matrimonio con madre y hermana de madre; en cambio les autorizaban el matrimonio entre consanguíneos de línea paterna. No había unanimidad y acuerdo entre los rabinos en casos particulares, mas el principio operaba: los prosélitos no estaban obligados a romper los matrimonios incestuosos contraídos antes de abrazar el judaísmo. Mateo, su tradición, sus cláusulas exceptivas (Mt 19, 9 y 5, 32), se enfrentan con la permisividad de los rabinos y fallan: tales matrimonios de prosélitos, que son incestuosos según Lev 18, 6-18, deben ser disueltos. Las cláusulas exceptorias no tienen nada que ver con la mitigación de la indisolubilidad del matrimonio proclamada por Jesús. Nada de mitigación. Nada de permisividad. La exégesis de Mateo va en dirección opuesta, por el camino de la severidad: los matrimonios incestuosos de los prosélitos que los rabinos permiten, él los rechaza; son matrimonios inválidos como los matrimonios incestuosos de Lev 18. Mateo no trata de mermar la radicalidad, la absolutez de indisolubilidad del matrimonio, sino de fallar el caso de los matrimonios incestuosos de sus cristianos venidos del paganismo. Hace como la Rota, pero muchos siglos antes: declarar nulos los matrimonios incestuosos de étnicocristianos, prosélitos o no, por impedimento dirimente, por ir contra Lev 18, 6-18; no obstante su validez según el derecho pagano, no obstante su validez según las especulaciones rabínicas acerca del nacimiento de los prosélitos (86).

NOTAS

(1) Edit. por A. S. YAHUDA, Leiden (1912); la traducción hebrea de Ibn Ṭibbon, *Séfer torat ḥobot ha-lĕbabot,* ed. por A. Zifroni, Jerusalén (1928); sobre su filosofía, J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism,* trad. del alemán y hebreo por D. W. Silberman, Garden City, N. York (1966), pp. 117-124.

(2) JOSÉ FAUR, "La doctrina de la ley natural en el pensamiento judío del medievo", *Sefarad* 27 (1967), p. 248.

(3) JOSÉ FAUR, *ibid.*

(4) *Documento de Damasco,* IV, 20 s.; cf. P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles,* II, París (1972), p. 306.

(5) Cambridge (1963); cf. G. DELLING, "Das Logion Mark X, 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament", *Novum Testamentum* 1 (1956), 263-274.

(6) W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña* (1975), Ediciones Cristiandad. Prólogo y epílogo por A. DÍEZ MACHO, p. 235.

(7) Las cláusulas exceptivas son seguras desde el punto de vista textual; únicamente algunos mss., entre ellos los códices B y D, substituyen *me epi porneía,* "si no es por fornicación", de Mt 19, 9, por *parektos logou porneías* de Mt 5, 32, substitución debida a contaminación de este último texto; cf. H. BALTENSWEILER, "Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus zu Matth. 5, 32; 19, 9" *ThZeitschrift* 15 (1959), p. 340, nota 2. Véase también la obra de este mismo autor, *Die Ehe im Neuen Testament,* Zürich (1967).

S. MUÑOZ IGLESIAS-(E. MIRET MAGDALENA), *El divorcio,* Madrid (1975), p. 32: "La alambicada hipótesis filológica (N. BRUNER, Tertio de clausulis divortii, *Verbum Domini* 27 (1949), 3-16), que pretende interpretar la cláusula como *un refuerzo de la afirmación* central, en el sentido de ni aun en el caso (de porneía)... puede considerarse hoy definitivamente abandonada". Defienden esa interpretación A. ALLGEIER, en *Angelicum* 20 (1943), pp. 128-142; K. STAAB en el *Festschrift E. Eichmann,* Paderborn (1940), pp. 450-452.

(8) S. MUÑOZ IGLESIAS, *ob. cit.*, p. 32: "Tampoco se reconoce suficiente probabilidad a las hipótesis que les atribuyen (a las cláusulas exceptivas) un sentido simplemente *precisivo* ('prescindiendo o dejando a un lado el caso de porneía')", cf. T. V. FLEMING, "Christ and Divorce", *Theological Studies* 24 (1963), pp. 106-120.

(9) S. MUÑOZ IGLESIAS, *ob. cit.*, p. 32, refiriéndose a B. VAWTER, "The Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19, 9", *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954), pp. 155-167; cf. anteriormente A. OTT, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*. NTAbh 3, 1, Münster (1911), pp. 289-299.

(10) Cf. H. BALTENSWEILER, *art. cit.*, p. 243, nota 13.

(11) S. MUÑOZ IGLESIAS, citando a H. CROUZEL, "Le texte patristique de Matthieu V 32 et XIX 9", *New Testament Studies*, 19 (1972), pp. 98-119.

(12) Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1*, I, p. 69*, Z. W. FALK, *Hebrew Law in Biblical Times*, Jerusalén (1964), p. 154; ID., *Niśśu'in wĕgerushin*, Jerusalem (1961), pp. 96 ss.

(13) Mishná, *Giṭṭin* 9, 10.

(14) Ed. de F. Miniscalchi Erizzo, Verona (1861), p. 118.

(15) Cf. *infra*, nota 48.

(16) En siriaco se emplea también *znywt* para fornicación.

(17) Es decir, una construcción paratáctica: en la que la segunda palabra está en real aposición con la primera.

(18) BENOIT-BOISMARD, *Synopse* I, p. 207.

(19) BAC, Madrid (1962).

(20) Oxford-Cambridge (1961), p. 34; traducción alternativa en nota: *Or* "Is there *any ground* on which is lawful for a man to divorce his wife?": "¿Hay *alguna razón* para que un hombre divorcie a su mujer?"

(21) Jerusalén (1948).

(22) Cf. H. J. MOULTON, *A Grammar of the New Testament Greek;* III. *Syntax* por N. TURNER, Edimburgo (1963), p. 199 y nota 3.

(23) Edimburgo (1965), pp. 60 s.

(24) King James (1611).

(25) *Grammatical Insights...*, p. 61.

(26) *Art. cit.*, p. 648 y nota 89.

(27) *Ibid.* G. BORNKAMM, "Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament", *Geschichte und Glaube* I, Munich (1968), p. 57, admite la alusión a la Escuela de Hillel.

(28) Desde el punto de vista de la filología griega debemos insistir en lo siguiente:

TURNER, para sustentar su afirmación, escribe en la p. 61 de los *Grammatical Insights*: "The grammatical arguments concerning *pas* without the definite article as distinct from *hékastos*, 'each', are given in Moulton-Howard-Turner, 199 (*ob. cit.* más arriba), vol. III, 199.

En esa página, empero, no encontramos ningún argumento gramatical, sino la simple afirmación de que se deben tener en cuenta las *desviaciones helenísticas* de las normas clásicas en lo que se refiere al artículo, o su omisión, y *pas* (en griego). Y luego sostiene simplemente que "*pas* before an anarthrous noun means *every* in the sense of any".

En *Grammatical Insights*, por otra parte, p. 61, escribía también: "before an anarthrous noun, *pas* has the meaning **'every'** *but in biblical Greek* (subrayado nuestro), perhaps under Semitic influence, the word *pas* in these circumstances is often made to carry the sense of 'any' ".

M. ZERWICK (*Graecitas biblica*, Roma [1966], párr. 192) cita expresamente a Turner (*Syntax* 199), y traduce Mt 19, 3: "propter *ullam rationem*", advirtiendo expresamente que no debe verterse por "propter quamlibet rationem". Su argumento básico reside en lo siguiente: los fariseos esperan una respuesta negativa de Jesús y un *pas* negativo semitizante es *nullus* o *ullus* pero no *quicumque*.

Como Zerwick se apoya en Turner, podemos preguntarnos: ¿En qué quedamos? ¿Se trata de una "desviación helenística" o de una particularidad del "griego bíblico"?

Pero el núcleo de la cuestión, aparte de este importante deslinde de campos, radica en la negación a *pas* del sentido distributivo que posee. Ahora bien, no es lícito basarse en la influencia semitizante para negar este aspecto distributivo al griego. E. Martínez Borobio ha demostrado (cf. *in extenso* en el texto) que *kol* tiene en arameo, precisamente, un marcado sentido distributivo.

En segundo lugar, si se admite que *pas* tiene el sentido de "alguno" cualquiera ("any") entre los elementos componentes de una unidad (en este caso la ley de Moisés o cualquier ley en general), como —por hipótesis— ese "alguno" puede ser el motivo "a", "b", "c"... "x", en el fondo se viene a admitir que, sin importar precisamente un sentido distributivo, *sí* significa de hecho *cualquiera* de esos "algunos" motivos contenidos en la Ley.

Por último, en la nota 3 de la misma p. 199, cuando Turner viene a precisar en último extremo, el significado del *katà pasan aitían* traduce: "for any cause at all".

Pero, tras esta discusión teórica, volvamos al texto mismo de Mt 19, 3. En griego clásico se distingue perfectamente entre *hos (= qui)* y *hostis (= quicumque)*. Pero en época helenística *hostis* tiende a desaparecer (cf. HOFFMAN-DEBRUNNER-SCHERER, *Historia de la Lengua griega*, Madrid [1973], II, 267; SCWYZER, *Grammatik* II, 643) para llegar a confundirse *hos* y *hostis* total-

mente. Para expresar un indefinido (*quicumque*, por ejemplo) la Koiné emplea *pasa tis* o simplemente *pas*. Nuestro texto es un caso de este estilo. Puede darse, además, un influjo añadido del transfondo semítico, donde, como más arriba dijimos, *kol* puede tener el sentido de todo, distributivo, más idea de indefinición. Sería así un caso más de esa convergencia curiosa entre lenguas semíticas y el griego, que la evolución del griego mismo ha producido.

Por tanto, el *katà pasan aitían* habría que traducirlo "por cualquier (every) causa" y no "por alguna (any) causa". Una confirmación indirecta de esta traducción nos la ofrece el pasaje paralelo de F. Josefo en *Ant. Jud.* IV, 8, 23 (cf. *supra*): *kaz' has depotoun aitías*.

El traductor latino vierte: *quascumque ob causas*. La traducción nos parece correctísima. En el texto de Josefo *has* está, probablemente, por un *hastinas* y se ha añadido una formación típica helenística *depotoun* (cf. en general J. BLOMQVIST, *Greek Particles in Hellenistic Prosa*, Lund, 1969) que añade la idea de indefinición. En español habría que traducir también "por cualquier causa".

La postura de otras gramáticas clásicas del NT es también favorable a esta interpretación. BLASS-DEBRUNNER-FUNK 274, aunque insiste en la diferencia con *hékastos*, apunta como traducción "anyone". Más claramente F. M. ABEL (*Grammaire du Grec Biblique*, Paris, 1929), p. 129: *pas* sin artículo tiene el sentido de "tout dans le sens de chaque, n'importe le quel", y L. RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen (1925), (HbNt 1), 117: el uso de *pas* sin artículo ofrece alguna imprecisión, pero sigue la evolución general de la lengua griega. (Toda esta nota (28) me ha sido facilitada por mi discípulo el Dr. Antonio Piñero.)

(29) *kol millá = everything*, cf. J. T. MARSHAL, *Grammar of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, Leiden (1928), p. 5; H. ODEBERG, *Short Grammar of the Galilean Aramaic*, Lund (1939), p. 8: *kol millá = everything*, "cualquier cosa".

(30) Sobre este procedimiento de la exégesis judía antigua, cf. Adolf SCHWARZ, *Die hermeneutische Analogie in der Talmudischen Litteratur*, Viena (1897). S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, N. York (1950), pp. 57, 58, 61, 79. La *gĕzerá shawá*, que es una de las siete reglas (o *middot*) de Hillel para deducir normas legales *(hălaká)*, se empleó normalmente en toda clase de exégesis: las palabras iguales se buscan.

(31) Cf. nota 28.

(32) A. DÍEZ MACHO, *Neophyti* 1, IV. *Números*, Madrid (1974), pp. 78*-92*.

(33) Madrid (1975), pp. 85-87.

(34) Madrid (1975), pp. 20 s.

(35) Estado enfático de un nombre es el estado del nombre con artículo sufijado en arameo.

(36) La cursiva de la apódosis la añadimos, porque es el caso que estudiamos.

(37) *Tesis cit.*, p. 87.

(38) JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Roma (1947), pp. 432 y 139 h.

(39) JOÜON, *ibid.*

(40) *Art. cit.*, p. 206. También R. TREVIJANO, *art. cit.*, p. 128, admite que Mt 19, 3 alude a la discusión de la Escuela de Hillel con la de Shammai.

(41) *Synopse* II, p. 307.

(42) Cf. mi Epílogo al anterior libro de Davies, en la traducción abreviada al español, *El Sermón de la Montaña*, pp. 208-227.

(43) *Anzropos*, el hombre en general, no el *aner*, el marido, como algunos equivocadamente han querido interpretar las palabras de Jesús. En el contexto es un semitismo que significa "nadie", cf. p. 25.

(44) Como éste de la abolición del divorcio por Jesús.

(45) *Art. cit.*, p. 630; cf. TREVIJANO, VM, pp. 40-42; 48s.

(46) Una sentencia originariamente suelta: en nuestro caso, el *logion* de Mt 5, 32; Lc 16, 18; Mc 10, 11; Mt 19, 9, que tiene cuatro variantes.

(47) *Art cit.*, p. 630.

(48) P. 62 de la ed. por A. S. Lewis y M. D. Gibson (1899), según el códice B del año 1104, con variantes del códice C de 1118, y del A o códice Vaticano, editado éste, por Miniscalchi Erizzo y reeditado por P. de Lagarde. El texto base es el códice B y las variantes se toman del C y del A según la ed. de Lagarde.

(49) Mejor A C *dtgwr*.

(50) Mejor A *dshbyq'*.

(51) VARGAS-MACHUCA, *art. cit.*, p. 632, nota 9. H. BALTENSWEILER, *art. cit.*, p. 342, nota 12: Lo sostienen la mayoría de los investigadores protestantes: B. Weiss, E. Lohmeyer, W. Schmauch, R. Bultmann, etc. También R. TREVIJANO, *art. cit.*, pp. 131-132, se inclina por considerar las cláusulas exceptivas como de Mateo, o, al menos, de la catequesis oral de su Comunidad.

(52) *Synopse* II, p. 306, 1.

(53) *Jérusalem au temps de Jésus*, pp. 478 s.

(54) El *Documento de Damasco* funda esta prohibición en las prohibiciones de incesto de Lev 18.

(55) Cf. JASTROW, II, p. 1115, y F. ZORELL, *Lexicon heb. et aram.*, Roma (1966), p. 627.

(56) Cf. *Enciclopedia Bíblica* (en hebreo), art. *'arayot*, vol. VI, col. 388.

(57) "Divorce", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén (1971), col. 125.

(58) El último sentido deriva de que frecuentemente la fornicación o prostitución se practicaba en los cultos idolátricos, cf. art. *zĕnut* en la *Enciclopedia Bíblica* (en hebreo).

(59) *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París (1948); H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich (1967); IDEM, *art. cit.*, pp. 347 s., prueba que *porneía* en Hch 15, 28-29; 15, 20; 21, 25 significa matrimonio incestuoso *(issur 'erwá)* para los judíos, aunque permitido para los paganos.

(60) *Art. cit.*, pp. 633-640, y en la bibliografía de las notas correspondientes. Cf. objeciones de TREVIJANO, VM, pp. 46s.

(61) TJ *Pesaḥim* 6, 1, 33a; J. BONSIRVEN, *Exégèse Rabbinique et Exégèse paulinienne*, París (1939), pp. 89 s.

(62) Respecto al divorcio en la legislación rabínica, cf. art. "Divorce", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén (1971) VI, cols. 125-134. Según TB *Yebamot* 24b y *Qiddushin* 66a "en asuntos de incesto *('erwá)* no puede haber menos de dos (testigos)".

(63) Remito de nuevo a VARGAS-MACHUCA, *art. cit.*, pp. 641 s.; 652-655. Una razón de que Mt 5, 32 no trata de cláusula exceptuante por adulterio es que estaríamos obligados a traducir Mt 5, 32 de esta manera: "Mas Yo os digo que todo el que despidiere a su mujer, excepto en caso de *porneía* (= adulterio), la hace cometer adulterio *(poiei ayten moijeuzenai)*". "...Cuesta ver cómo la mujer ya adúltera... puede ser expuesta por su marido a *llegar a serlo*" (R. VOELTZEL, *ob. cit.*, p. 97).

(64) El canon 1076 del C I C, vigente en la actualidad, fue preparado bajo S. Pío X y puesto en vigor por Benedicto XV. En la reforma inminente del Derecho Canónico, esta materia ignoramos qué lugar ocupará.

(65) Después de tratar brevemente del divorcio entre los judíos con referencias a la legislación del código de Hammurapi y hittita (pp. 7-23), examina la enseñanza del N. T. sobre el divorcio (pp. 25-92): su enseñanza sobre la indisolubilidad y las causas exceptuantes de Mateo (pp. 25-60), la exégesis primitiva de estas cláusulas (pp. 61-75), con su incidencia en teología y disciplina de siglos posteriores (pp. 76-90). En la conclusión (p. 91) cita el canon 7 de la sesión 24 del Concilio tridentino sobre la indisolubilidad del matrimonio y el canon 8 sobre separación matrimonial sin ruptura vincular.

(66) *Ob. cit.*, pp. 50-60.

(67) Cf. Mishná, *Yebamot* 6, 5; TB 61a y 62b; *Sifra* a Lev 21, 7 (ed. Weiss 94b). *Qĕdeshá* de Deut 23, 18, según el Talmud y Maimónides es la prostituta corriente; según la exégesis moderna es la prostituta sagrada.

(68) Ed. Friedmann 121a.

(69) La llamada *bĕ'ilat zĕnut*.

(70) *Biznut na'afah*, cf. M. Z. SEGAL, *Sefer Ben Sira ha-shalem*, Jerusalén, 3.ª ed. (1972), p. 142.

(71) Cf. TB *Yebamot* 59b; 61b; 76a; TJ *Yebamot* 7, 5, 8b; *Sanhedrin* 51; *Sifra* a Lev 19, 29, 90d.

(72) *The New Testament and Divorce*, Dublin (1934), p. 48; cf. la misma objeción repetida en otros términos en R. TREVIJANO, *art. cit.*, p. 138. La posición de A. VACCARI (*Biblica* 36, [1955], pp. 149-151) y M. ZERWICK (VD 38 [1960], pp. 193-212) en último análisis apoya a Bonsirven.

(73) En el libro *Matrimonio e Divorzio nella Bibbia*, Milán 1962.

(74) *Yebamot* 5, 2 (Bill[erbeck] 1147); 5, 4 (Bill 1148); 4, 2 (Bill 1139); 2, 1 (Bill 1130); 5, 1 (Bill 1146), etc.

(75) *Yebamot* 6, 1 (Bill 1149).

(76) *Yebamot* 3, 1 (Bill 1135); Tosefta a *Yebamot* 5, 3 (Bill 1198); *Yebamot* 3, 5 (Bill 1136); *Yebamot* 2, 2 (Bill 1131).

(77) *Ketubot* 1, 6 (Bill 1229); 2, 5 (Bill 1233). Por eso A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt 19, 3-12 and 1 Cor 11, 3-16*, Lund (1965), pp. 127-142, cree que *porneía* significa matrimonio inválido por falta de virginidad.

(78) Cf. *Giṭṭin* 4, 5 (Bill 1521); *Yebamot* 6, 5 (Bill 1151); 8, 5 (Bill 1160); *Giṭṭin* 8, 7 (Bill 1538).

(79) *Ob. cit.*, p. 135. J. B. BAUER, "De conjugali foedere quid edixerit Mattheus? (Mt 5, 31 s.; 19, 3-9)", VD 44 (1966), pp. 74-78, entiende que Mateo trata del matrimonio ilegítimo e incestuoso; pero se requiere explicar algo más: que esos matrimonios podían ser bajo otro aspecto legítimos.

(80) *Yebamot* 11, 1 (Bill 1167).

(81) H. BALTENSWEILER ha abierto esta perspectiva en su artículo, "Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth, 5, 32; 19, 9"; *Theologische Zeitschrift* 15 (1959), pp. 340-356 y en su libro *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich (1967).

(82) H. BALTENSWEILER, *art. cit.*, pp. 347 s.

(83) Cf. BALTENSWEILER, *art. cit.*, pp. 350 s. y documentación en notas correspondientes.

84) BALTENSWEILER, *art. cit.*, pp. 352 s; TREVIJANO VM, p. 23.

(85) BALTENSWEILER, *ibid.*, nota 53.

(86) J. E. MEIER, cree que Mateo se refiere en sus cláusulas exceptuantes a los matrimonios incestuosos de los prosélitos; cf. *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5, 17-48*, Roma (1976), pp. 147-150.

PARTE IV: LA SEXUALIDAD EN LA BIBLIA

I. ACTITUD ANTE EL MATRIMONIO Y PROCREACIÓN

1. Las tradiciones sacerdotal y yahwista.

Después de crear a la primera pareja, Dios les dio la siguiente orden: "Procread y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla..." (Gen 1, 28). Esta ley pertenece a la tradición sacerdotal, al siglo VI antes de Cristo.

Después de narrar la creación de Eva, Gen 2, 24 dice: "...Abandonará el varón a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne", es decir, formarán matrimonio para engendrar hijos. Esta segunda orden figura en la tradición yahwista, la más antigua de la Biblia, tradición que pudo estar ya escrita en el siglo X a. C. y aun antes —s. XI o XII a. C.— si se admite para la tradición yahwista y elohísta un substrato común anterior como hace M. Noth.

Por tanto, aun en el supuesto que tal orden no fuese más antigua que el siglo X o IX a. C. pertenece a esa larguísima época en la que el procrear hijos era considerado como un bien, incluso como una obligación del matrimonio.

2. El matrimonio, obligación individual, según los judíos.

Aun hoy día el judaísmo ortodoxo o tradicional ve en esas palabras de Gen 1, 28 una orden dirigida a todos los hombres como individuos, no, como decimos nosotros, una orden dirigida a la especie humana en conjunto. Los rabinos creen que las especies, incluida la humana, del cap. 1 del Génesis fueron creadas para multiplicarse. Se apoyan en Isaías 45, 18: "Él (Dios) no le creó (al mundo) vacío; le creó para ser habitado". Si un hombre no se casa, carece de muchas cosas que detallan los rabinos: ayuda, alegría, bendición, expiación, "paz" (suma de bienestar), vida. Hombre no casado es "medio hombre" porque Adán (= hombre) incluye (cf. Gen 5, 1) hombre y mujer. Sin mujer sólo parcialmente es imagen de Dios (1).

En la *Mekilta* o *midrash* al Éxodo, al interpretar Éxodo 21, 10, se dice que este texto obliga al marido a tener relaciones matrimoniales con la mujer: el uso del matrimonio (según rabbi Eliézer) (2), es diario para los acomodados, bisemanal para los trabajadores, semanal para los arrieros, mensual para camelleros, semestral para marineros. No engendrar hijos, es un asesinato (E. ben Hyrcanos).

3. Y a una edad temprana.

Los jóvenes debían casarse a los 18 años; si pasaban los 20 sin contraer matrimonio —a menos que aún no hubieran terminado sus estudios de la Ley— quebrantaban el precepto de casarse (*Qiddushin* 29b). Se discutía si el precepto obligaba también a las jóvenes, llegando a la con-

clusión negativa (3). Según TB *Yebamot* 65b y 61b deja de obligar el precepto de engendrar al hombre con hijos: con dos varones (Shammai), con varón y hembra (Hillel).

4. La virginidad voluntaria en el judaísmo muy rara.

La virginidad voluntaria en el Antiguo Testamento es rarísima: el profeta Jeremías no se casó por simbolismo profético. Dios le ordena que no se case y que no tenga vida social para simbolizar la soledad del reino de Judá que quedará sin hijos (Jer 16, 1-8).

La virginidad voluntaria es rara entre los judíos ortodoxos. El judaísmo nunca ha sido una religión que cultivase de manera especial la renuncia de las criaturas o de los placeres moderados. En particular nunca ha entendido la vida eremítica y de renuncia a la vida social o familiar del monje cristiano. Esto vale del judaísmo de impronta farisaica; porque consta que los esenios, según los testimonios de Fl. Josefo, Plinio y Filón, practicaban la abstención del matrimonio. Los monjes de Qumrán, esenios, renunciaban al matrimonio. El judaísmo ligó continencia y profecía (G. Vermes, *Jesús el judío,* Barcelona [1977], pp. 107-108). A veces se exigía castidad para actos de culto.

Como había grupos de esenios esparcidos por diversos puntos de Palestina, en el s. I de la Era cristiana, nadie puede decir imposible la determinación de María de mantenerse virgen renunciando al matrimonio.

5. La virginidad voluntaria en el cristianismo.

El cristianismo, contrariamente al judaísmo normativo, levantó desde el principio bandera de virginidad voluntaria. 1) Con el ejemplo: María virgen, Cristo virgen, los Apóstoles, probablemente varios de ellos, no casados, Pablo célibe. 2) Con la enseñanza: Jesús dice a los discípulos: "Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos" (Mt 19, 12).

Quiere decir Jesús que entre sus seguidores hay quienes no se casan por motivos espirituales.

Algunos, como el sacerdote Orígenes que a los 18 años se castró, como la secta de los Valesianos del siglo III que practicaban la castración, entendieron el castrarse por el reino de los cielos en sentido físico. El Concilio de Nicea (a. 325), al prohibirlo, dio el verdadero sentido de las palabras del Señor.

Una proclama más extensa de la licitud y perfección de la virginidad voluntaria se debe a San Pablo, capítulo 7 de la Epístola 1 a los Corintios: [1] *Bueno es al hombre no tocar mujer;* [2] *mas para evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer y cada una su marido...* [7] *Quisiera yo que todos los hombres fuesen como yo* (célibes), *pero cada uno tiene de Dios su propia gracia.* [8] *A los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo,* [9] *pero si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse...* [25] *cerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor; pero puedo dar consejo...* [26] *Creo que por la instante necesidad es bueno que el hombre quede así:* [27] *¿Estás ligado a mujer?; no busques separación. ¿Estás libre de mujer?; no busques mujer.* [28] *Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa no peca; pero tendréis así que estar sometidos a la tribulación de la carne que quisiera yo ahorraros.* [37] *Quien casa a su doncella, hace bien; quien no la casa, hace mejor* (4).

Los que han guardado virginidad son la porción escogida de la Iglesia: son los 144.000 vírgenes que siguen por doquier al Cordero (Apc 14, 1-5).

6. Razón de esta mentalidad opuesta.

De lo dicho se deduce que hay una mentalidad distinta respecto al matrimonio y su obligatoriedad entre judíos y cristianos, entre Antiguo y Nuevo Testamento. La estima del matrimonio en el Antiguo Testamento derivaba del deseo de tener hijos.

Así se explica que la esterilidad fuese considerada como una gran desgracia y como un gran castigo de Dios, y el ver los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación como una de las grandes bendiciones de lo Alto. *Don de Yahweh son los hijos,* dice el Salmista (Sal 127, 3-5), *merced suya el fruto del vientre... Bienaventurados los que de ellos tienen llena su aljaba.*

La tragedia psicológica implícita en la esterilidad aparece en este relato del Génesis: *Viendo Raquel que no daba hijos a Jacob, tuvo celos de su hermana (Lía), y dijo a Jacob: Dame hijos o moriré. Jacob se encendió en cólera contra Raquel y le dijo: ¿Estoy yo acaso en lugar de Dios que te ha negado la maternidad?* (Gen 30, 1-2).

7. Solución judía a la esterilidad.

Para evitar el oprobio de no tener hijos —"oprobio" lo llama Isabel, la madre del Bautista (Lc 1, 25)— las mujeres antiguas recurrieron a la adopción de los hijos de las esclavas, adopción común entre los hurritas, practicada por los patriarcas e ignorada en la legislación mosaica (5): daban al marido una esclava y recibían, en el alumbramiento de la esclava, el vástago sobre sus propias rodillas. De esta manera Raquel obtuvo, mediante su esclava Biljá, a Dan y Neftalí. De esta manera Lía, hermana de Raquel, obtuvo, mediante su esclava Zilpá, a Gad y Aser. Y de la propia manera la mujer de Abraham, Sara,

también estéril, obtuvo a Ismael, entregando su esclava egipcia, Agar, a su marido Abraham (Gen 16, 2).

8. La esterilidad, castigo. — La fecundidad, premio.

Cuando Jeremías solicita el castigo de los enemigos que buscaban matarle, pide a Dios que dé "sus hijos al hambre y al poder de la espada, y que *queden sus mujeres sin hijos y viudas,* y que mueran sus maridos de peste" (Jr 18, 21).

Cuando Oseas amenaza castigos para Israel dice: *No habrá ya ni parto, ni maternidad ni embarazo.* [12] *Si crían hijos, los despojaré de ellos, sin dejar a nadie...* [14] *Dales Yahweh. ¿Qué les has de dar?; dales entrañas estériles y pechos enjutos.* [16] *Efraím está herido, su raíz está seca, no dará frutos, y si los diere, yo daré a la muerte los tesoros de su seno* (Os 9, 12-16).

El castigo que Dios dio al rey Abimélek por apoderarse de Sara, mujer de Abraham, fue hacer estériles a la mujer y esclavas del rey (Gen 20, 17.18).

Por el contrario, cuando Dios quiere bendecir a Abraham y a Sara les promete una descendencia tan numerosa como el polvo de la tierra y como las estrellas del firmamento (cf. Gen 13, 16; 15, 5).

El Salmo 123 describe la felicidad y bendición del justo: [3] *Tu mujer será como parra fructífera en el interior de tu casa; tus hijos, como renuevos de olivo alrededor de tu mesa.* [4] *Así ciertamente será bendecido el varón que teme a Yahweh...* [6] *Y veas los hijos de tus hijos.*

II. LA BIBLIA NO HABLA DEL CONTROL DE NACIMIENTOS

1. Uso de anticonceptivos.

El *abusus matrimonii* (abuso del matrimonio) es un mal moderno, casi contemporáneo; no en cuanto a su existencia sino en cuanto a su extensión y volumen.

Desde las más remotas edades, en menor o mayor cuantía ha existido. En cinco papiros egipcios datados entre 1900 y 1100 a. C. se dan diversas recetas para evitar la concepción, bloqueando o matando el semen paterno: uso de coloquíntidas, de carbonato de sodio, etc.

Obras médicas o con información farmacológica del mundo grecorromano señalan diversas técnicas de contracepción o aborto: la *Historia de los Animales* de Aristóteles (s. IV a. C.); la *Historia Natural,* de Plinio (23-79 d. C.); *La naturaleza de las mujeres* y *Enfermedades de las mujeres,* dos obras anónimas del s. V a. C. de la Escuela de Hipócrates; la *Materia médica* de Dioscórides escrita por el 75 d. C.; la *Ginecología* del efesino Soranos, que brilló en Roma como ginecólogo entre el año 98 y 138 d. C., obra que, como la anterior, tanto influjo ejerció sobre los árabes y cristianos en la Edad Media; los *Libros de Eunapio,* médico contemporáneo de Juliano el Apóstata; *La Medicina* de Astios de Amida, médico de la corte de Justiniano (s. VI d. C.). Esta literatura habla de pociones o brevajes de muy diversa composición, de medios para bloquear el ingreso del semen en el útero, de ungüentos utilizables por el varón para inutilizar su semen en el coito, de medios mecánicos como la retención de la respiración o movimientos de expulsión del semen, de amuletos anticonceptivos, etc. (T. J. Noonan).

2. Anticonceptivos, aborto y sus efectos.

Es curioso que no se diga una palabra sobre el *coitus interruptus* (interrupción de la cópula). Se menciona, en cambio, el tiempo de infertilidad en la mujer que suponen ser los días subsiguientes al flujo menstruo. No es fácil distinguir cuando los récipes se ordenan a impedir la concepción y cuando a provocar aborto. Lo ordinario es la referencia a la anticoncepción temporal. El aborto fue considerado como acto de mucha entidad; de ahí el juramento hipocrático contra el aborto (6). Los métodos anticonceptivos se conocían, pues, en el mundo antiguo. ¿Hasta qué punto estaban en uso? Es pregunta difícil de responder por falta de información. Sabemos que en tiempo de Augusto para combatir la disminución de hijos en las clases altas, fueron promulgadas las leyes *Julia et Papia* que otorgaban premios de natalidad a las clases acomodadas e imponían ciertas penas por no tener hijos. Se consideraba aceptable un minimum de tres hijos. Por indicios legales, por el alarmante descenso de población en el Imperio, sobre todo a partir del siglo III d. C., y por diversas conjeturas, Noonan (7) cree que el impedir la generación fue un fenómeno social del Imperio romano del que tuvieron conocimiento los cristianos.

3. Anticonceptivos también en el judaísmo.

De diferentes pasos del Talmud Babilónico se infiere el conocimiento y uso de métodos contraceptivos por el judaísmo en los primeros siglos del cristianismo: el *coitus interruptus* (*Yebamot* 34b), uso de pesarios (*Yebamot* 35a; *Ketubot* 37a; *Niddá* 3a, 45a), pociones esterilizantes (*Yebamot* 65b; *Shabbat* 110a-110b) (8).

Probablemente, el conocimiento de estas prácticas lo derivó el judaísmo de la diáspora, del mundo grecorromano circundante.

4. El abuso del matrimonio gravísimo problema actual.

De todo esto se infiere que el *abusus matrimonii* es una práctica muy antigua. Sin embargo, nunca de tanta extensión y volumen como en nuestra época. Se ha convertido en un problema, en un gran problema desde el momento que la higiene y medicina han logrado grandes triunfos respecto a la mortalidad infantil y la mortalidad de las madres. La mujer vivía en la prehistoria menos que el varón: lo mismo en la Edad Antigua. La explicación es, al parecer, la muerte frecuente relacionada con embarazo o parto.

5. La mortalidad infantil impidió tal abuso.

La mortalidad infantil ha sido el azote de la Humanidad desde la Prehistoria hasta nuestros días.

Una estadística hecha en París y Londres a principios del siglo XIX daba como vida media dos años. ¡Tantos eran los niños que nacían y morían! Cuanto más atrás vamos en la historia, los hombres suelen vivir menos años y la mortalidad infantil es siempre muy alta. Según H. Finke, en la Edad Media alemana, de cinco hijos de la nobleza, solía sobrevivir uno: mortalidad infantil del 80 % (9). Lógicamente la mortalidad infantil de las clases pobres sería aún mayor.

La mortalidad infantil, las enfermedades epidémicas, las hambres, las guerras, la necesidad de brazos para el trabajo, la perpetuación del nombre, etc., contribuyó en estos siglos a considerar los hijos como un tesoro y a que los usos anticonceptivos fueran poco atendidos.

6. Razón del uso infrecuente de anticonceptivos entre los judíos.

Esto es particularmente verdad del mundo de la Biblia.

La perpetuación del propio nombre, la conservación del clan, de la familia, de la tribu, es una preocupación constante en las páginas bíblicas, particularmente en el Antiguo Testamento. "Cuanto mayor era el número de hijos, especialmente varones, mayor era la consideración del padre hebreo ante amigos y conocidos" (10).

A toda costa había que salvar la pervivencia de una tribu: cuando a consecuencia del crimen de los benjaminitas de Gabaa, el resto de Israel emprendió una guerra de exterminio contra tal tribu dejando con vida sólo a 600 benjaminitas; para que no se extinguiese la tribu les proporcionaron 400 vírgenes de Jabes de Galaad y, faltando aún 200, les aconsejaron que raptasen a las jóvenes de Silo, lo que así hicieron. Para que "no faltase una tribu en Israel". (Jue 21, 3; cf. 19-21); ¡no se detuvieron ante el rapto colectivo!

Cuando la destrucción de Sodoma y Gomorra, las hijas de Lot creyeron que se había acabado el mundo, y no dudaron en acercarse a su padre para buscar descendencia (Gen 19, 31-38); ¡no se detuvieron ante el incesto!

7. La ley del Levirato: asegurar la descendencia.

Cuando un hermano moría sin descendencia, otro hermano debía casar con la cuñada para dar descendencia al hermano difunto: el hijo se consideraba hijo del difunto y llevaba su nombre. Esto es lo que se llamaba la ley del levirato (del latín *levir,* cuñado, Deut 25, 5-10), ley que conocían los asirios, los hittitas, los árabes, quizá también los babilonios aunque no hay pruebas documen-

tales. La ley tiene fisonomía propia en Israel y probablemente no depende de pueblos vecinos, aunque hay quien piensa que depende del levirato hittita o cananeo.

En el levirato hebreo en efecto —y sólo en él— lo que se pretendía era perpetuar el nombre del difunto (11). En el levirato asirio e hittita se buscaba conservar en la familia los derechos adquiridos sobre la viuda; por eso entre éstos no era requisito indispensable que el difunto hubiera muerto sin hijos.

III. EL PECADO DE ONÁN NO ES CONDENADO COMO PECADO DE EVITAR EL NACIMIENTO DE HIJOS

A propósito del levirato vamos a examinar a continuación un texto bíblico —Gen 38, 6-10— aducido frecuentemente como prueba de que la Biblia habla del control de nacimientos, condenándolo.

La ley del levirato bíblico se lee en Deuteronomio 25, 5-10. La última redacción del Deuteronomio se hizo en el Destierro de Babilonia (s. VI a. C.). Entonces se añadieron a la redacción anterior del libro, diversos capítulos y fragmentos, pero no Dt 25, 5-10 que pertenece, por tanto, a la primera redacción del Deuteronomio, llevada a cabo, según la tesis clásica, en tiempo del rey Ecequías (716-687), aunque hay quien la cree posterior. Aunque esta primera redacción sea del s. VII a. C., no hay que creer que sus leyes empiezan a tener vigencia en esta época. Muchas de ellas pertenecen a la historia antigua de Israel (12). Por tanto, no se puede objetar en principio contra la existencia de la ley del levirato en tiempos de Judá y Onán, en tiempos del episodio narrado por el

Yahwista en Gen 38, 6-10, una época varios siglos anterior a la redacción primera del Deuteronomio.

1. ¿Condena de la interrupción de la cópula?

Estas puntualizaciones son necesarias para hacer la exégesis de Gen 38, 6-10, el texto que ha servido de base a la teología judía y a los moralistas cristianos para condenar el *abusus matrimonii*. ¿Se trata realmente de una condenación bíblica de tal *abusus*, que del protagonista del pasaje en cuestión lleva el nombre de "onanismo", o, más bien, se trata de una condenación bíblica del incumplimiento de la ley del levirato?

El texto bíblico refiere que Judá, al morir su primogénito 'Er sin descendencia de su esposa cananea Tamar, entregó a ésta como esposa a su segundo hijo Onán. Onán no quiso tener hijos de Tamar y abusaba del matrimonio. Según el texto hebreo no se trata de un abuso perpetrado una sola vez como la traducción de la Vetus Latina y de la Vulgata dan a entender, sino de una práctica repetida. Lo que desagradó a Dios y Dios le castigó. He aquí el texto:

[6] *Judá tomó una mujer para 'Er, su primogénito, cuyo nombre era Tamar.* [7] *Pero 'Er, el primogénito de Judá, fue malo a los ojos de Yahweh y Yahweh le hizo morir.* [8] *Entonces Judá dijo a Onán: Llégate a la mujer de tu hermano y cumple con ella como cuñado, y suscita descendencia a tu hermano.* [9] *Pero Onán sabía que la descendencia no sería suya, y cuando se unía a la mujer de su hermano se derramaba en tierra para no dar descendencia a su hermano.* [10] *A Yahweh le desagradó lo que hacía y también le quitó la vida* (Gen 38, 6-10).

En este texto se han apoyado los moralistas cristianos para condenar en nombre de la Biblia el *coitus interruptus*, aunque muchos Santos Padres comentaron este paso sin

aludir a tal condena. San Epifanio y, probablemente por influjo de él, san Jerónimo entendieron este texto como condena bíblica de la cópula interrupta. La traducción de la Vulgata de san Jerónimo aplica a esa práctica una frase fuerte *et idcirco percussit eum Dominus quod rem detestabilem faceret* ("y Dios le castigó porque había hecho una cosa detestable") (Gen 38, 10).

2. ¿Condena de la masturbación?

Los moralistas judíos también se apoyaron en este texto para condenar la masturbación o toda inutilización artificial del semen humano. *Kol ha-moṣi' shikbat zéra' lbaṭṭalah jayyab mitah:* "Quien expulsa semen inútilmente es reo de muerte" (TB *Niddá* 13a).

La expresión "reo de muerte" no quiere decir que el masturbador tenga que vérselas con el *bet-din,* con un tribunal que le imponga pena capital, sino que uno muere ante Dios, que comete un pecado mortal.

El que derrama el semen —se dice en el Talmud *(ibid.)*— es como si matara a niños o como el que comete pecado de idolatría (cf. Is 57, 5). El Mesías no vendrá —dice ahí mismo rabbi José— hasta que hayan nacido todas las almas de los niños no nacidos (TB *Niddá* 13b).

3. Interpretaciones diversas de tal condena.

En TB *Yebamot* 34b varios rabbis condenan las prácticas de 'Er y Onán como antinaturales (13).

El punto de arranque bíblico de la moral cristiana y judía adversa al *coitus interruptus* y en general a los contraceptivos es el texto de Gen 38, 6-10. Pero, ¿tal texto condena la cópula interrumpida? Así lo han afirmado numerosos exegetas modernos; pero otros interpretan el desagrado de Dios como una condenación de falta de solidaridad o amor familiar, o de falta de obediencia al mandato de Judá. Otros creen que lo que se condena es el egoísmo de Onán, otros el incumplimiento de la ley del levirato. Esto último es lo que creemos que Gen 38, 6-10 condena (14); cf. *Jubileos,* 41, 5.

4. Nuestra opinión: no se trata de cópula interrupta.

Sea una u otra la falta condenada en la Biblia en el texto en cuestión, parece cierto que la falta no es el *coitus interruptus.* La moral sexual del A. Testamento no prohíbe expresamente tal práctica en ninguno de sus códigos. Prohíbe el acceso a la mujer menstruante (Ez 18, 6; Lev 18, 19); detalla como impureza la emisión de semen o gonorrea (Lev 15, 18); condena, como veremos, diversas prácticas de sexualidad. Sin embargo, ninguna ley condena los procedimientos anticonceptivos (15).

De lo que antecede parecen deducirse estas conclusiones: *a),* que en Gen 38, 6-10 no hay ninguna condenación del *coitus interruptus,* condenación que tampoco se encuentra en ningún código bíblico; *b),* que probablemente lo que se condena es el incumplimiento de la ley del levirato; *c),* que la ley del levirato entre los hebreos prueba que éstos querían el matrimonio, por lo menos, para tener un hijo varón.

5. El matrimonio para tener hijos. — Los impotentes.

Que el matrimonio era para tener hijos se deduce, además, de la legislación sobre los eunucos:

Quien tenga los testículos aplastados (literalmente: *el herido de aplastamiento* —pĕṣua' dakkah— *de testículos*) *o el pene amputado, no entrará en la asamblea* de *Yahweh* (Dt 23, 2).

No entrará en la asamblea del pueblo de Dios, como no entrará el bastardo *(mamzer),* como no entrarán los moabitas y ammonitas por otras causas (Dt 23, 3-5).

Aunque parece que los eunucos que tiene en vista el Deuteronomio, son eunucos por accidente, muy probablemente la ley se aplicó a toda clase de eunucos incluidos los *sarisim* —eunucos castrados por conveniencia ajena en pueblos vecinos de Israel para que el rey quedase tranquilo respecto a su harén— o castrados voluntariamente, o eunucos de nacimiento. Muchos de estos *sarisim* ocupaban puestos importantes entre los reyes de Egipto (cf. Gen 37, 36; 39, 1: Putifar era eunuco, lo eran el jefe de panaderos y coperos) de Babilonia y Asiria, Israel (2 Re 24, 15; Jr 34, 19; 38, 7), en Etiopía (el tesorero de la reina de Candace, Hch 8, 27), en Roma (Juvenal, sátira VI, 336). A pesar de su alta posición social, y a pesar de que en las demás legislaciones semíticas no se prohibía el matrimonio a los eunucos, la ley mosaica les prohíbe contraer matrimonio con mujer israelita según Abraham Ibn 'Ezra (16).

Para el legislador hebreo, pues, el matrimonio tenía por fin la generación (17).

6. La poligamia ordenada a tener hijos.

El uso de poligamia entre los hebreos antiguos indica también que el acceso a la mujer se concebía como medio de tener hijos.

En la época patriarcal la poligamia fue rara. El matrimonio solía ser monógamo, pero si la mujer era estéril (18), se tomaba otra mujer: así Abraham casa con Sara; siendo ésta estéril, le da su esclava Agar; al morir Sara, toma como mujer a Quetura, mujer ésta que según el Targum palestino (Neofiti 1 a Gen 25, 1) es idéntica a Agar, y según el *Bereshit Rabbá* 61, 4 es la misma que Sara. Isaac

casa con Rebeca, Nahor con Milka y tiene por concubina a Reuma (Gen 22, 20-24). Jacob casa con Lía y Raquel y tiene hijos de Biljá y Zilpá, sus esclavas. Esaú tiene dos mujeres, una hittita y otra hurrita y después, para contentar a sus padres, toma una semita (cf. *supra,* II Parte).

Hay que distinguir, pues, entre esposas y concubinas: esposa, una, menos en caso de esterilidad. Las concubinas o *pilagshot* (según Maimónides las *ammot* son en realidad concubinas) se tomaban también para asegurar un número mayor de hijos.

7. La poligamia en los pueblos vecinos.

El código de Hammurapi es de severidad parecida a la patriarcal bíblica: sólo permite una esposa; una segunda, si la primera es estéril, y una concubina a voluntad. Las leyes asirias (s. II a. C.) permiten esposa, concubina y la *esirtu* o mujer de harén en número variable.

8. La poligamia en tiempo de los Jueces y Reyes.

Como vimos, en la época de los Jueces, y de la monarquía, la poligamia tomó extraordinario incremento en Israel por influjo de los pueblos vecinos. La poligamia en esta época ya no tiene como fin principal el aumento de los hijos, sino la satisfacción de la carne, así como la vinculación política con otros reyes. Gedeón ya tiene muchas esposas y una concubina; Saúl tiene mujeres (Sam 12, 8); David en Hebrón tiene seis mujeres, que aumenta en Jerusalén; cuando huye de Absalón deja en Jerusalén diez concubinas. Roboam tiene dieciocho mujeres y sesenta concubinas (2 Cr 11, 21); Abiyya, catorce mujeres. El rey del Cantar de los Cantares tiene sesenta reinas y ochenta concubinas (6, 8); Salomón bate el record: sete-

cientas esposas y trescientas concubinas (véase *supra*, pp. 142s).

9. Poligamia mal vista y poligamia aceptada.

Este tipo de poligamia, no ordenado primordialmente a continuar el nombre del marido, sino a satisfacer la concupiscencia, la vanidad o exigencias políticas, no aparece bienquisto en la Biblia: se toleraba la poligamia de los reyes (19). Ya Samuel anunció a los hebreos, cuando pedían la monarquía, que los reyes les quitarían sus hijas.

En cambio se acepta la poligamia limitada: *Cuando un hombre tenga dos mujeres, la una amada, la otra aborrecida* (šĕnuá), *si la amada y la aborrecida le dieran hijos y el primogénito fuera de la aborrecida, el día que distribuya sus bienes entre sus hijos, no podrá dar al hijo de la amada el derecho de primogenitura con preferencia al de la aborrecida, si éste es el primogénito* (Dt 21, 15 s.).

El fin de esta poligamia limitada, según explicación rabínica, es el apuntado antes: tener hijos, porque en este texto "aborrecida" significaría "estéril": una mujer fecunda que al hacerse estéril hace que el marido tome otra: el derecho de primogenitura es siempre del primogénito, aunque haya nacido de una mujer "aborrecida" por volverse estéril.

10. Ante todo la fecundidad.

La poligamia, pues, es otra indicación bíblica de que los hebreos entendían el matrimonio como instrumento de procreación de hijos, como expresión de fecundidad.

En defensa de la fecundidad matrimonial, el Dt (25, 11-12) manda mutilar las manos de la mujer que para librar a su marido de un contrincante, agarra a éste por sus vergüenzas con peligro de mutilación:

Si mientras riñen dos hombres, la mujer de uno, para librar a su marido de las manos del que le golpea, cogiera a éste por las partes vergonzosas, le cortarás las manos sin piedad.

Así se defiende la facultad generativa.

Al feto se le defiende en Ex 21, 22: "*Si en una riña de hombres golpeare uno a una mujer encinta y ésta aborta sin que sobrevenga ninguna desgracia,* (el culpable) *será multado con lo que imponga el marido de la mujer, y lo pagará según determinen los jueces*" (wnatán bi-fĕlilim).

Es decir, si hay aborto sin daño de la madre, la Biblia no impone la ley del talión: vida por vida, etc. Sólo impone una compensación monetaria con el marido, con aprobación de los jueces, sin duda para evitar compensaciones excesivas.

11. Valor humano del feto.

Esto supone que el feto no era considerado en la Biblia como persona, independientemente del grado de desarrollo. Era considerado como parte de las entrañas de la mujer y propiedad del marido cuya pérdida había de compensar (20).

Tampoco el código de Hammurapi, las leyes asirias o el código hittita consideran el feto como persona, pero lo mismo que la Biblia lo protegen.

12. Cuestión del "aborto".

El aborto tiene pena de diez siclos de plata en el art. 109 de Hammurapi, diversas cantidades según su desarrollo en el art. 17 de las leyes hittitas, dos talentos de plomo, más 50 azotes, más un mes de trabajos forzados en la ley 21 de las Leyes asirias (21).

Se trata en estos casos de abortos procurados por otros. Ni la Biblia ni el Talmud consideran el caso del aborto voluntario. Lo mismo ocurre con el código de Hammurapi y hittita. Sólo la ley asiria n.° 52 contempla esta posibilidad, condenando a la mujer a ser empalada y privada de sepultura.

La misma ausencia de legislación sobre el aborto voluntario es argumento de que no se daba en Israel, contrariamente a lo que ocurría en Grecia donde Platón (*República V,* 460 s.) lo recomienda a los padres viejos y Aristóteles lo permite (*Política VII,* 16, 1335) en ciertas circunstancias, o en Roma donde se practicaba por pobreza o lujuria (22).

13. Conclusión cierta: el matrimonio para tener hijos.

Por cualquier lado que miremos las páginas de la Biblia, sólo descubrimos voluntad de tener hijos, de fecundidad.

14. Pero hay valores superiores a los hijos.

A medida que nos acercamos a los siglos cristianos, se levantan voces recordando que por encima de la fecundidad está la virtud. Así el Tritoisaías, después del destierro de Babilonia, se siente en el deber de consolar a los eunucos, incapaces de tener hijos, con estas palabras: *Que no diga el eunuco: Yo no soy más que un árbol seco. Porque así dice Yahweh: a los eunucos fieles a mi alianza les daré una estela y un nombre mejor que hijos o hijas: les daré un nombre eterno que jamás será borrado* (Is 56, 3 ss.).

La literatura sapiencial que tanta estima muestra por los hijos, proclama igualmente que la sabiduría, que la virtud, es bien superior: *No desees cantidad de hijos inútiles* (ajreston) *e impíos* (asebésin) (Eclo 16, 1). *Más vale un hijo que mil, morir sin hijos que tener mil hijos impíos* (Eclo 16, 3). *Bendita la mujer estéril, pero sin mancilla. Su fecundidad aparecerá cuando la visita de las almas. Dichoso el eunuco cuya mano no hace el mal. Más vale carecer de hijos y tener virtud porque la inmortalidad se une a su recuerdo* (Sab 3, 13 ss).

15. La hija de Jefté y María, símbolos de dos Testamentos.

En el cristianismo, ya lo hemos señalado, el panorama cambia con la introducción de la virginidad voluntaria. El símbolo del Antiguo Testamento es la hija de Jefté condenada a morir llorando en las montañas "su virginidad", el no poder ser madre; el Nuevo Testamento tiene un símbolo, María, voluntariamente Virgen, o aquellos 144.000 vírgenes que por no haber conocido mujer, siguen al Cordero inmaculado por doquier (Apc 14, 4).

IV. HIJOS..., PERO DENTRO DE UNAS NORMAS DE CASTIDAD

Aunque la historia bíblica, máxime en el Antiguo Testamento, es como una gran genealogía ordenada a traer al mundo al Hijo del Hombre, Jesucristo (23); aunque la generación es tan consustancial a la historia hebrea que ésta se denomina *toledot,* generaciones, genealogías; la Biblia señala diversas normas que limitan el uso de las facultades generativas. Normas principalmente para los casados, prohibiciones de relaciones sexuales entre solteros y prohibición de una sexualidad antinatural.

Unas veces la impureza se condena con su propio nombre, como adulterio (no adulterarás, *tin'of*), otras con pa-

labras de múltiple y densa significación: prohibición de la *zĕnut* o *zĕnunim,* de la *akazarsía, porneía, aselgeía,* etc. Para determinar el sentido de estas condenaciones genéricas, es útil ver el significado que los judíos daban a tales palabras, pues la moral sexual cristiana sigue en la misma línea, aunque más severa, del judaísmo (24). El Concilio de Jerusalén prohibió a los cristianos helenistas lo que para los judíos era la tríada de pecados mortales: idolatría *('aboda zará),* derramamiento de sangre *(shĕfikat damim)* y fornicación *(guilluy 'arayot).* Con esta última expresión se significaban toda clase de abusos sexuales, pero en este caso el incesto que es lo que originariamente significa la expresión hebrea.

Diversas impurezas condenadas en el Antiguo Testamento.

En el Eclesiástico se condena la fornicación y el adulterio y, según exegetas, el *pecado solitario.* Eclo 23, 16: *Dos clases de hombres multiplican los pecados y la tercera atrae la cólera:*

17 *Alma caliente como fuego abrasador, no se apagará hasta que se consuma. Hombre libidoso* (o fornicador) *en el cuerpo de su carne: no cejará hasta que se extinga el fuego. Para el fornicador cualquier pan es dulce: no se fatigará* (otros: no reposará) *hasta que muera.*

18 *Hombre que peca en su lecho* (= que va más allá del propio lecho), *que dice para sus adentros, ¿quién me ve?,* etc.

La mano del masturbador ha de ser cortada *in situ,* exigía R. Tarfón (c. 100 d. C.). Mejor es eso y todo otro daño anejo que ir al "pozo de perdición" (Sal 55, 24) (25).

El Antiguo Testamento condena la *homosexualidad* masculina (26): *No te acostarás con un hombre como se acuesta con mujer. Es una abominación.* (Lev 18, 22). El castigo es la muerte (Lev 20, 13). Para evitar tamaño pecado se prohíbe vestirse un hombre de mujer y una mujer de hombre (Dt 22, 5).

Precisamente este pecado se llama sodomía porque lo practicaban los de Sodoma, destruidos a causa de él.

El pecado y el castigo de Sodoma se convirtió en un tema de *rémez* o alusión constante en las páginas de la Biblia.

La Biblia condena la *bestialidad* (Lev 18, 23) y la sanciona con pena de muerte para el culpable y la bestia (Ex 22, 19).

Respecto al pecado de la *fornicación* hay que advertir que en el Antiguo Testamento se definía por el comercio sexual con mujer no casada, fuese el varón soltero o casado. Por adulterio se entendía todo comercio sexual de soltero o de casado con casada o prometida. Pero la fornicación requiere capítulo aparte.

V. FORNICACIÓN Y PROSTITUCIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En la I y III Partes de este libro hemos hecho correr tinta indagando el sentido de *porneía* de las *cláusulas exceptivas de Mateo.* Este es su significado: matrimonio ilegítimo, incestuoso, significado técnico de *zĕnut (porneía)* en el rabinismo y aun antes. El matrimonio incestuoso era con otras "impurezas" una de las siete leyes "noáquicas", equivalente rabínico de la ley natural o *jus gentium,* lo que explica la importancia que tuvo su prohibición a etnicocristianos en la primitiva Iglesia (27).

Interesa saber el *sentido no rabínico* que tiene en el Antiguo Testamento el término hebreo equivalente a "porneía", que es *zĕnut* o *zĕnunim.*

1. Prostitución sagrada.

Estas voces hebreas —*zĕnut y zĕnunim*— significan fornicación simple o fornicación profesional (prostitución). La fornicación de la que más se ocupa el Antiguo Testamento, así como la literatura oriental antigua, es la prostitución de oficio, que podía ser sagrada y profana o comercial. La prostitución sagrada tenía lugar en los santuarios o lugares de culto de los pueblos del Próximo Oriente; en los lugares altos, o debajo de árboles frondosos entre los cananeos. No repugnaba a la conciencia de legisladores o practicantes.

Las prostitutas sagradas se denominaban *qĕdeshot,* "sagradas" o "consagradas" al culto de divinidades, por lo común dioses o diosas de fertilidad. Había prostitución sagrada masculina y femenina. Al prostituto sagrado (hieródulo) se le denomina "sagrado" *(qadesh)* y "perro" en sentido despectivo, o en sentido metafórico de "servidor de Dios". Sus ofrendas —ganancias del oficio— como las de la ramera, no se aceptaban en el Templo (Deut 23, 19). La prostitución sagrada, masculina o femenina, es una abominación para la Biblia (Deut 23, 18 s.; Os 4, 14; Jer 3, 2; Miq 1, 7). Su mayor condena es que la prostitución —sobre todo la sagrada— se convirtió en metáfora de "idolatría", de culto a los falsos dioses, máximo pecado para los hebreos. El Yahwismo fue intolerante con la prostitución sagrada. La religión bíblica en esto, como en tantas cosas, se levantó muchos codos sobre las religiones vecinas, semíticas o no semíticas, pues no solamente las religiones semíticas practicaban la prostitución cúltica: en el templo de Afrodita de Acrocórinto, en Grecia, servían más de mil prostitutas sagradas en tiempo de Pablo.

2. Prostitución profana en Israel.

La prostitución profana logró introducirse en Israel, aunque no obtuvo carta de naturaleza. A ello se refiere el episodio de Dina, hija de Jacob, tratada por Siquem como si fuera "una prostituta" *(zoná)* (Gen 3, 31); el de Tamar que tomó el camino y el atuendo de "una prostituta", la mención de Rajab, "prostituta" de Jericó; Jefté, uno de los jueces de Israel, fue hijo de "prostituta", probablemente de mujer entregada a este oficio antes de ser concubina de Galaad, padre del héroe (Jue 11, 1); por ser hijo de tal madre, sus hermanos de padre le persiguieron, lo que significa nota desfavorable para la prostitución.

Isaías 23, 16 recoge en su profecía una canción de ramera. La aplica a la ciudad de Tiro:

"Toma la cítara, recorre la ciudad, cortesana olvidada.
Toca con primor, canta diversas tonadas, para que no seas olvidada."

Con ocho siglos de antelación este verso cuadra a las prostitutas *ambubayai,* "flautistas", que recorrían las calles de Roma en tiempo de los césares, cazando con flauta y canto (28).

Jer 5, 7 incrimina a los hijos de Judá que han abandonado a Yahweh, que han ido tras los dioses, que han cometido adulterio (faltando contra Dios, su Esposo), que "han ido en tropel a la casa de la prostituta" *(zoná):* Atestigua, en estilo figurado, la existencia de "casa(s) de prostituta(s)".

También en estilo metafórico, refiriéndose a la idolatría, el mismo profeta describe el oficio y artes de las rameras: [2] "Alza los ojos a los collados y mira dónde no has sido deshonrada. Te sentabas en los caminos acechando como árabe en el desierto; has contaminado el país con tus fornicaciones *(bizĕnutaik)* y con tu maldad. [3] Con-

secuencia: las lluvias se han detenido, no ha caído la lluvia tardía. Pero tienes frente de prostituta y no sientes vergüenza" (Jer 3, 2-3).

3. Condena de la prostitución femenina y de la fornicación masculina.

La anterior descripción es, juntamente, condenación: la prostitución es la maldad o parte de la maldad de Israel; es cosa de qué avergonzarse: La condenación se refiere directamente a la prostitución metafórica (idolatría), pero vale de la prostitución propiamente tal porque sólo en cuanto hecho condenable fundamenta la metáfora y la concomitante reprobación moral.

Una de las reprimendas del profeta Amós al reino del Norte, Israel, es "el llegarse hijo y padre a una moza *(na'ará),* profanando de esta suerte mi nombre santo" (Am 2, 7). Las leyes hittitas acusan hecho idéntico o similar, que padre e hijo acuden a la misma prostituta, pero el código hittita no lo penaliza (29); en cambio el profeta lo considera "profanación del nombre de Dios", juicio moral del Antiguo Testamento condenatorio de la fornicación masculina. Esa "moza" no lleva el nombre de prostituta *(zoná):* probablemente no es una ramera profesional.

Prov 29, 3 recoge un dato de experiencia: que "quien va con prostitutas pierde una fortuna". La sentencia esta vez no se acompaña de ningún juicio moral.

4. Insistente condena de la prostitución de la mujer casada (adulterio).

Los juicios morales contra la prostitución de mujer casada son frecuentes, van marcados de dureza y preñados de amenazas. La moral acosa a este tipo de lujuria. Y es que entre las prostitutas, las más abominables eran las

casadas. Por eso *porne,* prostituta, a veces significa prostituta-adúltera. He aquí proverbios condenatorios de las prostitutas-casadas:

Prov 5, 3: "Los labios de la mujer extraña (30) destilan miel; su palabra es más suave que el aceite;
4 pero al final es más amarga que el ajenjo y más cortante que puñal de doble filo;
5 sus pies bajan a la muerte y sus pasos se dirigen al Abismo *(sheol);*
6 no sigue el camino de la vida, sus sendas se extravían sin que se dé cuenta.
7 Por tanto, hijo, escúchame, no te apartes de mis consejos;
8 aleja de ella tu camino, no te acerques a la puerta de su casa;
9 no des a otro tu honor ni tus años a un hombre cruel (el marido de la adúltera).
10 No se harten de tus bienes los extraños y de tus sudores la casa de un extraño;
11 y gemirás al final, cuando se haya consumido la carne de tu cuerpo".

La prostitución contemplada en los versículos transcritos parece ser de mujer casada, que ejerce con consentimiento del marido y comercializa el adulterio.

Reverso de la prostitución adulterina es la estampa de castidad conyugal, que a continuación sigue. Lleva la bendición de Dios: Prov 5, 15:

"Bebe el agua de tu cisterna (tu mujer),
los raudales de tu pozo (tu compañera).
16 No derrames por la calle tu manantial,
tus arroyos en las calles.
17 Sean para ti solo,
sin compartirlos con extraños.

18 Sea bendita tu fuente;
Y gózate con la mujer de tu juventud,
19 cierva enamorada, gacela graciosa.
Que sus pechos te embriaguen en todo tiempo,
emborráchate siempre de su amor.
20 ¿Por qué, hijo mío, te has de embriagar de mujer extraña,
y has de abrazar el seno de mujer ajena?
21 Porque los caminos del hombre están presentes a los ojos de Dios;
Él examina todas sus sendas.
22 Sus propios delitos aprisionan al malvado;
por los lazos de su pecado queda cogido;
23 Muere por falta de corrección,
por su enorme locura se pierde."

El capítulo seis de Proverbios alerta de pasada sobre la prostituta profesional, y previene de propósito sobre los grandes riesgos que trae la seducción de la mujer que adultera a espaldas del marido: peligran los bienes, el honor, la vida.

Prov 6, 24: "La enseñanza paterna te guardará de la mujer del prójimo (31),
de la lengua lisonjera de la mujer extraña.
25 Que tu corazón no codicie su belleza,
ni te dejes coger por sus guiños;
26 la prostituta *(zoná)* se contentará con una barra de pan (32);
pero la mujer casada cazará tu preciosa vida.
27 ¿Podrá uno llevar fuego en su seno
sin que se le queme la ropa?
28 ¿Podrá uno caminar sobre ascuas sin quemarse los pies?
29 Pues lo mismo, el que se junta a la mujer de su prójimo

y el que la toca, no quedará impune...
32 El adúltero es hombre sin seso;
se pierde a sí mismo quien tal hace.
33 Incurre en azotes y desprecio,
y su infamia no se borrará.
34 Los celos enfurecen al hombre (al marido),
y no tendrá compasión el día de la venganza;
35 no aceptará compensaciones,
ni las querrá aunque aumentes la oferta".

Capítulo 7. Continúa el tema de la mujer que solicita, como en el capítulo anterior, a espaldas del marido, rico comerciante que los negocios han ausentado. Lo mismo que en los capítulos anteriores, la mujer que solicita se llama "extraña" *(zará)*, "extranjera" *(nokriyyá)*, denominaciones que se refieren en estos capítulos a casadas, probablemente de origen extranjero, proclives al adulterio. Vale de los caps 6 y 7 lo que del capítulo 5 de Proverbios hemos escrito en otra parte (33).

En Proverbios (2, 16-9; 5; 6, 20-35; 7) hay, hemos escrito en otro lugar, "una insistente advertencia contra un peligro de grave necedad, de falta de sabiduría: dejarse arrastrar por la mujer adúltera, a la que se llama "ajena" *(zará)* o "extranjera" *(nokriyyá)*, porque se trata de la mujer de otro hombre y porque frecuentemente la adúltera era realmente extranjera o forastera. Las Colecciones antiguas de Proverbios no insisten en el adulterio como la Colección reciente de Prov 1-9; lo que implica que tan grave pecado fue extendiéndose con el tiempo, debido, seguramente, a la mayor comunicación de los israelitas con otros pueblos, después del Destierro". Pero ya la historia de José condena el adulterio que le proponía la mujer de Putifar: "¿Cómo puedo cometer tan gran mal, pecando contra Dios?" (Gen 39, 9); el adulterio ya estaba condenado en Ex 20, 14; Lev 18, 20 y Deut 22, 23-24.

5. Sigue el acoso moral de la casada que adultera.

El capítulo 7 de Proverbios se introduce con una llamada a cumplir los mandamientos de Dios, a obrar con sabiduría. Dos cosas que se cumplen huyendo de la mujer adúltera que intenta seducir, en este capítulo, a un joven soltero (34), como en el capítulo anterior a un hombre casado.

Prov. 7, 4: "Di a la sabiduría 'tú eres mi hermana' (35),
y llama 'pariente' a la inteligencia;
5 para que te guarden de la mujer ajena *(zará)*,
de la extranjera *(nokriyyá)* de zalameras palabras.
6 Estando yo a la ventana de mi casa,
al explayar la vista por una celosía,
7 he visto entre los inexpertos,
entre los muchachos, a un joven falto de seso,
8 que pasaba por la calle junto a la esquina,
y que avanzaba en dirección de la casa de ella.
9 Era el crepúsculo, el declinar del día,
en el descanso de la noche y en la oscuridad.
10 Y he aquí que una mujer sale a su encuentro
con atavío de prostituta (36) e hipócrita de corazón.
11 Es bulliciosa e insujetable,
sus pies no paran en casa.
12 Unas veces en la calle, otras en las plazas,
está al acecho junto a toda esquina.
13 Le agarra, le besa,
y descarada le dice:
14 'Tenía que ofrecer sacrificios pacíficos (37),
hoy he cumplido mis votos;
15 Por eso he venido a tu encuentro,
para buscarte, y te he encontrado.
16 He hecho mi cama con colchas,
con telas de color de lino egipcio;

17 he perfumado mi lecho
con mirra, áloe y cinamomo;
18 anda, embriaguémonos de amor hasta la mañana,
pasemos la noche en amores;
19 pues el marido no está en casa,
ha marchado para largo viaje,
20 ha tomado consigo la bolsa del dinero,
volverá a casa cuando la luna llena'.
21 A fuerza de persuasión le seduce,
con sus labios zalameros lo arrastra.
22 Ingenuo la sigue,
como un toro es llevado al matadero,
como un ciervo es atrapado en el lazo,
23 hasta que una flecha le atraviese el hígado;
como pájaro que se precipita en la red,
sin advertir que le costará la vida.
24 Ahora, pues, hijo mío, escúchame,
atiende los dichos de mi boca:
25 No se desvíe tu corazón hacia los caminos de ella,
no te extravíes en sus sendas,
26 pues muchas víctimas ha derribado,
y numerosos son los que ha asesinado.
27 Su casa es camino de *sheol*,
que baja a las cámaras de la muerte".

Prov 2, 16 es como el pórtico de la amonestación, tantas veces hecha después por la sabiduría, a "salvarte de la mujer 'ajena' *(zará)*, de la 'extraña' *(nokriyyá)* de melosas palabras, que abandona al compañero de su juventud y que olvida el Pacto de su Dios": el pacto del Sinaí, el de los 10 mandamientos, uno de los cuales es "no adulterarás" (Ex 20, 14), y el Pacto entre Yahweh e Israel, desposorio de mutua fidelidad, desposorio fiel que cada matrimonio israelita ha de imitar.

El rabinismo extremó también la condena del adulterio: idolatría, asesinato, incesto y adulterio han de ser evitados aun a costa de la vida (TB *Sanhedrin* 74a).

6. Condenación también de la prostitución de mujer soltera.

Contrasta la acometividad de Proverbios contra la prostitución de casada o contra el adulterio no comercial con las escasas menciones de la prostitución de mujer no prometida o no casada. De pasada se refiere a ella Prov 6, 26; Prov 29, 3 asegura que arruina económicamente. Prov 23, 26s. precave al hijo (discípulo) contra la prostituta: caer en sus lazos es caer en un pozo estrecho y profundo, del que es difícil salir, y lleva a muchos casados a infidelidad a sus propias mujeres.

> Prov. 23, 26: "Hijo mío, presta atención (38),
> acepta de buena gana mi camino:
> 27 la prostituta *(zoná)* (39) es una fosa profunda,
> y la forastera *(nokriyyá)* es un pozo angosto;
> 28 se pone al acecho como un salteador,
> y aumenta entre los hombres el número de los que
> son infieles".

El Viejo Testamento lógicamente ha sido más tolerante con la simple prostitución que con el adulterio; pero su actitud también es negativa y de desprecio de la prostitución comercial de mujer soltera (40).

Hagamos memoria: los hermanos de Dina se enfurecieron cuando fue tratada como si fuera una prostituta *(zoná)* (Gen 34, 31). Los profetas dan el nombre de *zĕnut*, prostitución, al abandono de Yahweh por otros dioses, que es el máximo pecado. Jer 3, 3 compara a su pueblo a una ramera desfachatada que no siente vergüenza de lo que hace: sus palabras literalmente: "tenías frente de ramera

y no querías avergonzarte", lo que en romance paladino quiere decir que ser del gremio es reprobable. Véanse prohibiciones bíblicas de determinadas manifestaciones de la vida airada: Un padre no puede entregar a su hija a la prostitución, hecho que consta en letra, sin que se estremezcan los signos cuneiformes, en ciertos contratos acadios en los que el padre vende la hija para el oficio de putería: Lev 19, 29 "No profanarás a tu hija, prostituyéndola, a fin de que el país no se prostituya y se llene de libertinaje *(zimmá)*". La prostitución deprava al país: la prostitución comercial; no es probable que aquí el legislador piense en la prostitución cúltica o sagrada, porque la hubiera disparado su propio nombre. Según el Midrash *Sifra* (41), Lev 19, 29 es prohibición de la fornicación de solteros de mutuo acuerdo sin ánimo de casarse. Esta sería la prohibición explícita de la fornicación de mutuo acuerdo, que J. Calvino echaba de menos en la Biblia hebrea (42). Maimónides representa la postura del judaísmo sobre el particular: tales relaciones de mutuo acuerdo entre solteros son *zĕnut* (43). Volveremos sobre ese asunto de la fornicación de solteros de mutuo acuerdo, más adelante.

Otra providencia legal en contra de la prostitución:

Los sacerdotes no podrán tomar por mujer una prostituta, una mujer repudiada por el marido o una virgen desflorada (Lev 21, 7). El sumo sacerdote además no podrá casar con viuda (Lev 21, 14). Flavio Josefo reproduce la prohibición de casarse los sacerdotes con prostituta y añade que antes de morir Moisés prohibió a cualquier israelita casarse con una ramera (44). Ez 44, 22 repite que un sacerdote no puede casar con mujer que no sea virgen.

El estigma de pecado, de profesión aborrecida por Dios, tiene expresión en la ley de Deut 23, 18 que prohíbe "llevar salario de prostituta *(zoná)* o precio de perro

(hieródulo) a la casa de Dios... en concepto de voto, porque ambos son abominación de Yahweh". Según Fl. Josefo las ofrendas de la prostituta con motivo de sus bodas estaban sujetas a esa misma prohibición (45).

LXX y Vulgata traducen la voz *mamzer* de la Biblia hebrea por "hijo de prostituta" (46): terrible estigma, si la traducción fuera cierta, pues "el *mamzer* no entrará en la comunidad de Israel hasta la décima generación" (Deut 23, 3); es un excomulgado por diez generaciones.

La fornicación de la hija de un sacerdote, aunque no sea comercial (prostitución) reviste gravedad porque se le castiga con pena de fuego: "La hija de un sacerdote que se deshonra fornicando (47), a su padre deshonra: debe ser quemada" (Lev 21, 9). Es una manera de declarar que la fornicación no puede habitar en la casa de Dios, ni siquiera en la casa del que sirve a Dios.

La Biblia hebrea, la tradición judía y cristiana exigen que la mujer al contraer matrimonio por vez primera sea virgen. Esta exigencia implica por lo menos la prohibición de la fornicación masculina con mujer virgen.

Aunque el Antiguo Testamento enfoca la fornicación desde perspectiva femenina, hay algún texto de explícita reprobación de la fornicación masculina.

7. La fornicación masculina también estaba vedada.

1 Sam 2, 22 ss. condena la fornicación de los hijos de Elí: "Oía cómo trataban sus hijos a todos los israelitas y *que se acostaban con las mujeres que servían a la entrada de la tienda del encuentro.* ¿Por qué hacéis esto? —les recriminaba Elí—. La gente me cuenta lo mal que os portáis. No, hijos, no está bien lo que me cuentan; estáis escandalizando al pueblo del Señor. Si un hombre ofende a otro, Dios puede hacer de árbitro; pero si un hombre ofende al Señor, ¿quién intercederá por él?" (48).

Pecado de fornicación masculina que ofende al Señor. Pecado con mujeres que servían a la entrada del santuario. Las menciona Ex 38, 8. Probablemente muchas eran vírgenes, pues fue costumbre de muchos pueblos consagrar mujeres vírgenes al servicio del santuario. "*Bětulá*", "virgen", posiblemente significa en origen mujer soltera consagrada al santuario (49). El Targum palestinense de Neofiti 1 (Ex 38, 8) califica a las mujeres de referencia "como mujeres justas que rezaban a la puerta de la tienda de la reunión"; el mismo Targum, en nota marginal, las define "castas mujeres que vivían retiradas a la puerta de la tienda de la reunión". Ni prostitutas sagradas, ni todas, con toda seguridad, mujeres casadas.

Ex 22, 15-16 penaliza la fornicación masculina: "Cuando alguien seduzca a una muchacha soltera y se acuesta con ella, pagará la dote *(móhar)* y la tomará por mujer. Si el padre de la muchacha no quiere dársela, entonces pagará la dote que se da por las vírgenes".

Deut 22, 28-29 agrava la pena: "Si uno encuentra a una joven soltera, la agarra y se acuesta con ella y los sorprenden, el hombre que se acostó con la joven dará a su padre cincuenta siclos de plata y tendrá que aceptarla como mujer por haberla violado, no podrá despedirla en toda su vida".

El primer texto. Ex 22, 15 s., trata, según intérpretes judíos, de fornicación de mutuo acuerdo, por eso no se señala pena monetaria concreta; el segundo, Deut 22, 28 s., de violación de virgen; por eso se impone la pena de 50 siclos (50).

En ambos casos el fornicador ha robado, al padre o a padre e hija, una posesión de mucho precio, la virginidad; el legislador quizá penaliza más el pecado de hurto, que el de impureza. Aunque la ley prevea un pago, con arreglo social, no quita al robo su naturaleza de hurto, robo, de

transgresión moral. Las leyes asirias también contemplan el caso de fornicación voluntaria o forzada. En ambos casos hay que pagar al padre de la joven una sobretasa; en el caso de violación, el ofensor, además, debe casarse con la joven y no puede repudiarla (51).

LXX Deut 23, 18 prohíbe cualquier clase de fornicación femenina o masculina en Israel: "No habrá prostituta *(porne)* entre los hijos de Israel, ni habrá fornicario *(porneyon)* entre los hijos de Israel. Ni habrá hechicera entre los hijos de Israel, ni hieródulo entre los hijos de Israel". El texto hebreo de Deut 23, 18 prohíbe en realidad las prostitutas sagradas *(qĕdeshá)*, pero el rabinismo lo entendió como prohibición de toda prostitución; y algún texto de *Sifre* a Deut 23, 18 entendió *qĕdeshá* como prohibición de toda fornicación de solteros.

Fornicación femenina especialmente grave.

La fornicación de la joven, estando en la casa paterna y bajo la autoridad de su padre, revestía gravedad especial. Si se comprobaba al contraer matrimonio que se había mancillado en la casa paterna y que había casado sin ser virgen, era condenada a muerte: "los de su ciudad la lapidarán hasta que muera porque ha cometido una villanía en Israel, fornicando en la casa de su padre. Así extirparás un mal de en medio de ti" (Deut 22, 20 s.). Si es hija de sacerdote, por obligarla una mayor pureza, la pena es mayor: "será quemada" (Lev 21, 9). En tiempos antiguos, esta pena de fuego se aplicaba a la viuda no virgen que fornicaba estando en la casa de su padre, como se narra de Tamar en Gen 38, 24 (52).

8. Las leyes contra la prostitución no son meramente penales, ni sólo pecados contra el séptimo mandamiento.

No nos referimos a la prostitución sagrada ni a la fornicación o prostitución adulterina. La primera es condenada en la Biblia como abominación que odia Dios. En nuestra clasificación moral es pecado grave contra el primer mandamiento. El adulterio tiene doble condena: injusticia contra el marido, pecado contra el séptimo mandamiento; impureza, pecado contra el sexto: "no adulterarás" *(tin'of)*.

Excluida la prostitución sagrada y el adulterio, las demás relaciones sexuales, ¿no están prohibidas? Sí lo están. ¿La prohibición es meramente penal, es decir, obligación de cumplir una pena de restitución o compensación? Si hay pecado moral, ¿es únicamente contra la justicia y no contra la castidad?

Estas preguntas las suscita la lectura del artículo de B. Malina acerca del significado de fornicación (53).

Refiriéndose al Antiguo Testamento, dice (54) que el sentido de *porneía* en tal Testamento es mucho más claro que en el Nuevo, y a renglón seguido cita, aprobando, según parece, unos textos que por resultarnos superficiales e inexactos tenemos que reproducir y examinar aquí.

Primer texto. K. GRAYSTON (55): "En el Antiguo Testamento no hay condenación de relaciones sexuales, si no violan el vínculo matrimonial... La oposición a la fornicación nace por entero de su conexión con la prostitución religiosa" (Lev 21, 7.9).

Segundo texto, al que Malina presta especial atención. L. M. EPSTEIN, *Sex Laws and Customs in Judaism* (56), p. 167: "La Biblia no parece considerar el trato sexual *(sexual contact)* entre hombre y mujer no casada como

prostitución *(harlotry)*, si es sin fines lucrativos y sin premeditación *(non-commercial and unpremeditated)*. De hecho la Biblia no contiene ninguna prohibición contra él, ni para el hombre ni para la mujer. Se ocupa del asunto sólo cuando hay estupro *(rape)* o seducción de una virgen, y esto se trata no como crimen moral, sino como un caso civil contra el varón por robo de virginidad. No hay duda ninguna que la familia se sentía ultrajada por tal acto, y en la legislación antigua se dejaba a la familia el arreglo de cuentas con el ofensor, al que le amenazaba todo el horror de la antigua venganza de la sangre. Pero desde la más antigua formulación de la ley bíblica, la familia no podía hacer otra cosa que exigir el pago de la virginidad arrebatada o dar la muchacha en matrimonio al violador. Hecho esto, la muchacha no era una prostituta *(harlot)* y el hombre no era un criminal". Hasta aquí Epstein.

En el artículo "Sexual offences" (57) de la *Encyclopaedia Judaica* leemos cosas parecidas: "Hay que notar que, aparte de este uso particular y de casos de adulterio e incesto, el estupro *(rape)* en cuanto tal no es una ofensa criminal en la ley judía. El violador meramente es responsable de pagar al padre de la muchacha 50 siclos de plata como precio de la esposa, y no puede repudiarla en toda su vida (Deut 22, 28-29)".

El texto de Epstein concede que el Antiguo Testamento condena la prostitución *(harlotry)*, es decir, la fornicación comercializada; y que el estupro y seducción de una virgen es ofensa de la familia de la muchacha y un robo de virginidad.

Todo lo cual es indiscutible. Lo que no parece aceptable es reducir estupro y seducción a asunto civil meramente penal, sin más responsabilidades que las civiles, pagar el precio de la virginidad y casarse con la virgen

atropellada. Por dos razones: a) Las leyes meramente penales, que en nuestra moral cuentan cada vez con menos defensores, no tienen sitio en una cultura esencialmente teológica como la cultura hebrea, en la que toda la vida, individual y colectiva, está proyectada hacia Dios, como buena o mala, como agradable o desagradable a la Divinidad. b) ¿Cómo se puede afirmar que un acto de robo, de robo de virginidad, es un acto meramente "civil", si todo robo es infracción moral pecaminosa del séptimo mandamiento? Considerada como bien dinerable, ¿la virginidad no valía más que una oveja o un cabrito?

Hay testimonios en el Antiguo Testamento de que el estupro y la seducción, incluso la fornicación no comercial y por mutuo acuerdo, desagradan a Dios, y por consiguiente son pecaminosos: desórdenes morales en sí mismos, contra el sexto mandamiento, según nuestra clasificación moral.

Añadamos a los textos arriba comentados, otros tomados de Ben Sira o Eclesiástico, cuya moral sexual lógicamente pueden ignorar los judíos, como L. M. Epstein, para quienes no es libro canónico, sagrado; pero no puede ignorar un católico, como B. Malina, para quien es libro inspirado, como el resto de la Escritura. Abrimos el libro del Eclesiástico por su mitad, Eclo 23. Contiene una plegaria a Dios para que libre de diversos pecados, algunos de lujuria.

23, 5: "No me des ojos altivos,
y aleja de mí un corazón lujurioso" (58): ese "corazón lujurioso" que según Eclo 19, 2 hacen "el vino y las mujeres" (59).

Que el orgullo lleva a lujuria, es lugar común; el *Testamento de Isacar* 7, 2 dice: "Nunca he fornicado por ojos altivos".

Sigue la oración:

23, 6: "La libido de la carne no me desenfrene;
y el fuerte apetito no me domine" (60).
23, 6 según el texto griego, al parecer corrompido:
"El apetito sensual, la lujuria, no se apoderen
de mí, y a la concupiscencia desvergonzada
no me entregues".

El texto hebreo, que críticamente es preferible, admite como traducción del primer estico: "La libido del pene no me haga desenfrenado". "Carne" significa repetidas veces en la Biblia hebrea el miembro viril. El contexto en todo caso hace referencia al apetito libidinoso del hombre.

El capítulo 23 estigmatiza ciertos pecados de la carne; los flagela con un proverbio numeral. Los proverbios numerales se utilizan en la literatura sapiencial bíblica, en el Talmud y Midrashim, y son conocidos en el libro arameo de Ajiqar y en textos ugaríticos. Son una manera ingeniosa de grabar enseñanzas sirviéndose de números escalonados. Tres pecados de lujuria, según un proverbio numeral, levantan la ira de Dios:

23, 16: "Dos clases de personas pecan mucho,
y tres levantan la ira (de Dios):
a) libido fogosa que arde en fuego,
que no se apaga hasta que le consume (61);
b) varón que adultera con pariente (62),
que no cesará (de pecar) (63) hasta que lo abrase
el fuego (de Dios)".
17 c) A varón adúltero todo pan le es dulce;
no cesará hasta que muera".

"El primer pecado, comenta Segal, se refiere a la fornicación en general, la fornicación con soltera" (64). Por eso no se emplea el verbo "adulterar". El segundo pecado

es la fornicación incestuosa, con pariente cercano, en grado de consanguinidad prohibido en Lev 18, 6 (65).

Algunos exegetas interpretan el segundo pecado como masturbación.

El tercer pecado es el adulterio: a él apunta la metáfora "pan dulce", cf. Prov 9, 17.

El resto del capítulo 23 amenaza castigos al adúltero y a la esposa infiel.

En diversos lugares del Eclesiástico se puede recoger un ramillete de alertas sapienciales y morales contra todo tipo de lujuria. He aquí un florilegio:

Alerta para varones:

Eclo 19, 2: "Vino y mujeres hacen lujurioso el corazón,
[y el que se junta a rameras perecerá;
3 larvas y gusanos le heredarán] (66);
libido fuerte mata a quien la tiene" (67).

Alerta a los padres, alerta a todo varón: la joven descocada es peligrosa.

Eclo 26, 9: "La fornicación *(zĕnut)* de una mujer se
[conoce
en la elevación de sus ojos y en sus párpados.
10 Intensifica la vigilancia sobre (hija) (68) des-
[cocada,
y así no encontrará suelta para sus necesi-
[dades (sexuales) (69).
11 Vigila los pasos de la descocada,
y no tendrás que admirarte si peca contra
[ti (70).
12 Como caminante sediento abre su boca (71),
y bebe de cualquier agua, de la que esté
[más cerca (72).
Se sienta ante cualquier estaca,
y abre la aljaba ante cualquier flecha (73).

19 [Hijo mío, consérvate entero, con el vigor de
tu juventud y no entregues a extranje-
ros (74) tu fuerza (75).
22 Mujer prostituta (76) es tenida como un
[esputo (77);
y mujer casada (78) es una torre de muer-
[te (79)
para los que se acercan a ella".]

Alerta, mujer; cuidado, mujer casada: Cuidado con los solteros:

Eclo 36, 30 (texto griego 25): "Si no tiene cerca, la viña
[será quemada;
31 (gr 26) ¿Quién se fía de una banda arma-
[da (80)
que salta de ciudad en ciudad?
Así es el varón que no tiene nido
[(casa, mujer),
que se aloja donde le sorprende la
[noche".

9. Hay que avergonzarse de fornicación, miradas lascivas, de relaciones con virgen y con la criada.

El sabio distingue cosas de que uno debe avergonzarse, y cosas que no son motivo de sonrojo. La fornicación de los hijos debe avergonzarlos.

Eclo 41, 17: "(Hijo) (81), *avergüénzate de la fornicación (zĕnut)* ante tu padre y madre".

Hasta las miradas (lascivas) a una virgen son motivo de sonrojo.

Eclo 41, 22: "(Avergüénzate) de mirar a mujer (vir-
[gen) (82),
y de acercarte a su lecho (83),
y de tener relaciones con su criada
[*(shifjató)*".

A propósito de relaciones sexuales con la criada, conviene recordar que el rabinismo, admitiendo antiguamente la poligamia —más de una mujer como esposa o concubina— condenaba como fornicación o prostitución *(zĕnut)* sus relaciones con cualquier mujer si no la tomaba como esposa o concubina (84).

Por el contrario hay cosas que no deben sonrojar:

Eclo 42, 8: "Corregir al tonto, al necio;
al viejo decrépito, que toma consejo para
[fornicar *(zĕnut)* (85).

10. Las hijas quitan el sueño al padre.

La preocupación de Ben Sira por la fornicación de las hijas aparece en Eclo 7, 24: "¿Tienes hijas? Vigila su cuerpo": cuida de que no forniquen; Eclo 7, 25: "Saca (a tu hija) de casa y (casándola) desaparecerán tus cuidados"; Eclo 22, 3: "Engendrar un hijo imbécil es vergüenza del padre; engendrar una hija es una pérdida" (86).

Estos juicios, tan poco placenteros para las hijas, se agravan en Eclo 42, 9-14. Una concepción tan pesimista de las jóvenes, quizá responda a experiencias personales de Ben Sira, o de conocidos, con sus hijas, aunque la desconfianza acerca de la castidad de las jóvenes, y la exageración de su propensión a la fornicación, es achaque de la literatura, judía y no judía, antigua (87):

Eclo 42, 9: "Una hija es para su padre un tesoro de
[mentira (88),
y la inquietud le quita el sueño:
en su mocedad no sea que fornique (89),
y (casada) (90), no sea que sea aborrecida;
10 en su virginidad *(bĕtuleha)*, no sea que vaya
[a ser seducida,

en casa del marido no sea que se extravíe,
en casa de su padre, no sea que fornique
[*(tizneh)* (91);
en casa del marido no sea que resulte estéril.
11 Monta vigilancia sobre tu virgen (92),
no sea que dé un mal nombre...
El lugar donde ella habite no tenga celosías
(para que no se entretenga en mirar a los
hombres)
y sea lugar desde donde se pueda ver la
entrada (los hombres que entran) en
todas las direcciones (93);
A ningún varón muestre su hermosura,
y no vaya a reuniones de mujeres;
13 porque como del vestido sale la polilla,
así la maldad de la mujer sale de la misma
[mujer (94).
14 Mejor es maldad de hombre que bondad de
[mujer,
y la hija deshonrada desborda infamia sobre
[la casa de su padre".

Después de estas lecturas del Eclesiástico, ¿se puede admitir que el estupro o seducción es únicamente un caso civil, sin implicaciones morales? ¿se puede admitir que la fornicación no comercial y de mutuo acuerdo no está moralmente condenada en el Antiguo Testamento?

Colofón bíblico, Prov 31, 3: "(Hijo), no des a las mujeres (95) tu vigor".

Eclo 9, 2: "No te entregues a una mujer,
de forma que pise tu fuerza.
3 No salgas al encuentro de mujer prostituta,
no vayas a caer en sus redes.

4 No te entretengas con la cantadora,
no sea que sucumbas a sus artificios.
5 No te fijes en una doncella,
no sea que tropieces con sus castigos.
6 No te entregues a las prostitutas
para no consumir tu herencia.
7 No mires de acá para allá por las calles de la
[ciudad
ni andes errante por sus barrios solitarios.
8 Aparta tus ojos de la mujer de buen aspecto,
y no te fijes en belleza ajena;
muchos se extravían por la belleza de las
[mujeres,
y su amistad quema como el fuego.
9 No te sientes nunca con mujer casada,
ni festejes con vino en su compañía,
no vayas a inclinarte a ella,
y resbales con tu sangre a la perdición".

11. Defecto de metodología en la calificación moral de la fornicación de solteros del Viejo Testamento.

Para determinar la calificación moral de *porneía,* fornicación, en el Antiguo Testamento, se ha cometido una insigne torpeza: circunscribirse al Pentateuco para ver si entre sus 613 mandamientos está prohibida o no. La Moral veterotestamentaria —las indicaciones de lo que es bueno o malo, loable o reprobable— se ha de buscar en el Pentateuco, en los libros históricos, proféticos y sapienciales. Un católico la ha de buscar en los libros protocanónicos y deuterocanónicos, vg. en Eclesiástico, Sabiduría, Tobit. Cuando los profetas hablan del bien *(ṭob),* del derecho, jurisprudencia y conducta *(mishpaṭ)* (96), del derecho de cada uno *(joq),* de la justicia o *ṣĕdaqá* como cumplimiento de la voluntad de Dios, de la justicia o *ṣĕdaqá* como

fidelidad de Dios en cumplir su promesa de salvación, cuando hablan de fidelidad en el amor *(jésed),* cuando hablan de verdad *(emet),* cuando los libros sapienciales dan normas de vida ética, cuando ensartan normas de vida "correcta" o *musar* (97), cuando los libros o fragmentos narrativos encomian o vituperan conductas, entonces unos y otros —profetas, sabios e historiadores— fijan pautas de vida moral, sin atenerse a los géneros literarios jurídicos (98).

La Moral veterotestamentaria, que no ocupa una zona acotada en la Biblia, carece de nombre propio: la *Torá* (lit.: Enseñanza) o Pentateuco es Moral, las normas de "sabiduría" de los sabios son Moral, las exhortaciones de los profetas lo son también. Rabbi Simlai encontraba resumidos los 613 mandamientos de Moisés en los once preceptos del salmo 15, en los seis de Is 33, 15, en los tres (justicia, misericordia y humildad ante Dios) de Miqueas 6, 8, en los dos (justicia y rectictud) de Is 56, 1, en el precepto de Amós 5, 4: "Búscame y vivirás", o de Habacuc 2, 4: "El justo vive por su fe" (99). "La Moral expresaba su carácter legal —dice G. F. Moore (100)— en forma de preceptos positivos o negativos, en forma de exhortación, como ocurre en gran parte en los profetas e incluso en el Pentateuco, en forma de relatos acerca de hombres buenos o malos en los libros históricos, en forma de consejos de sabiduría y experiencia en Proverbios, en forma de consecuencias de la piedad en Salmos: en substancia todo pertenecía a la regla de vida fijada por Dios".

Todo ello formaba parte de la Moral. Las sociedades antiguas, especialmente la hebrea, no diferenciaban religión, moral y ley. La Moral era un fraguado de todas esas cosas juntas (101).

Siendo tan amplio el campo donde hay que cosechar las nociones morales —lo que es grato o desagradable a Dios, lo que es honesto o reprobable— es método equivocado concentrar la mirada únicamente en la Ley de Moisés, en el Pentateuco, para descubrir si contiene un precepto condenatorio de la fornicación libre de hombre y mujer solteros. Aunque las leyes del Pentateuco no la prohibieran, aunque no la condenaran la *halaká* o *haggadá* judías, no se puede concluir sin más —sin ampliar la búsqueda a todo el anchuroso campo de la Moral— que la fornicación no comercial de solteros, previo el mutuo acuerdo, no es inmoral. La investigación de B. Malina sobre el sentido de *porneía* adolece de pereza predatoria, pues no ha recorrido todo el terreno del Antiguo Testamento o del rabinismo donde pueden saltar condenas de fornicación de solteros, que lógicamente inciden en el significado de *porneía* en el Nuevo Testamento. Las propias palabras de B. Malina demuestran que para saber si la fornicación es inmoral, sólo ha recorrido el campo de las *leyes:* "*Porneía* —dice— significa conducta sexual ilícita *(unlawful),* o en general conducta ilícita *(unlawful).* Lo que hace una conducta ilícita *(unlawful)* es estar prohibida por la *Torá* escrita (Pentateuco) y/u oral. Las relaciones sexuales no comerciales entre hombre y mujer no desposados o no casados, en ninguna parte de la *Torá* son consideradas como crimen moral. Fuera de un pronunciamiento de Rabbi Eliézer, no existe documentación de que *porneía* en su acepción tradicional o contemporánea signifique relaciones heterosexuales no cúlticas o comerciales, de no desposados o de no casados, es decir, lo que nosotros llamamos fornicación" (102).

Este largo párrafo contiene la conclusión de la investigación de Malina acerca del significado (no rabínico) de *porneía* en el Nuevo Testamento. Resumiendo su con-

clusión: *porneía* no significaría nunca en el Nuevo Testamento lo que entendemos por fornicación: relaciones sexuales completas y de mutuo acuerdo entre hombre y mujer solteros.

Tal conclusión es inaceptable porque la fornicación es tenida por inmoral en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en el Nuevo Testamento.

12. En busca de nuevas condenaciones de la fornicación del Antiguo Testamento y rabinismo.

Hemos revistado las condenaciones del Eclesiástico. ¿La condena el libro de la Sabiduría? Sab 14, 24ss delata la extrema corrupción a que ha conducido la idolatría: [24] homicidios, *adulterios,* [25] sangre y matanza, latrocinio y fraude, *corrupción (fzora),* infidelidad *(apistía),* tumulto, perjurio, [26] ... *inversión de sexos, trastorno de matrimonios, adulterio (moijeía)* y *libertinaje (asélgeia)*".

Entre estos vicios, hay uno, la *corrupción,* que es la fornicación de solteros, pero, según parece, sin consentimiento de la mujer.

La "corrupción" de Sab 14, 12 es *porneía,* fornicación, pero cultual o sagrada, fornicación en el culto de los ídolos.

En el v. 25 la "corrupción" es un pecado contra el prójimo, y una fornicación fuera del matrimonio y no cultual. Es fornicación con virgen y viuda seducida o forzada, pues *fzora,* "corrupción", era para los griegos el estupro cometido con virgen o viuda (103).

"Libertinaje" del v. 26 es la suelta de las pasiones, sin ningún control; seguramente incluye la fornicación, pero solamente de manera genérica y junto con todo género de lujuria.

El libro de Tobit 3, 14, al parecer compuesto en el siglo II a. C., contiene una alusión cierta a la inmoralidad

de la fornicación no comercial y de mutuo acuerdo de hombre y mujer solteros: la joven Sara, matados sus siete maridos por el demonio Asmodeo la noche de bodas, había quedado viuda, virgen, hecha lágrimas y desesperación. Reza a Dios muy afligida y en su oración alza, como virtud y mérito, haberse conservado pura de pecado de varón. Los códices Vaticano y Alejandrino textualmente dicen así: "Tú conoces, Señor, que soy pura *(kazará)* de todo pecado de varón"; el códice Sinaítico: "Tú conoces, Señor, que soy pura de toda impureza *(akazarsías)* de varón". Ella era soltera y virgen; el varón con el que no ha pecado podía ser soltero o casado. La condición de casado no afectaba entre los hebreos la calificación del pecado con soltera: era fornicación, no adulterio; era pecado de soltero. Sara, pues, soltera no prostituta, *afirma que se ve limpia del pecado de fornicación con varón soltero o casado.* Indirectamene afirma, pues, que la fornicación es pecado.

Del Antiguo Testamento pasemos al rabinismo en búsqueda de condenaciones de la fornicación.

El rabinismo contiene un testimonio explícito, que Malina admite, según el cual la fornicación significa trato sexual no comercial de solteros. Y es un estigma de impureza. El testimonio es de Rabbi Eliézer ben Hircanos (*ca.* 90), rabbi de opiniones tradicionales, al comentar el texto de Lev 21, 7: Los sacerdotes "no tomarán por esposa una prostituta *(zoná)*..." ¿Qué se entiende por prostituta *(zoná)* en este pasaje? Rabbi Eliézer responde: "es la mujer soltera *(pĕnuyá)* —ni casada ni desposada— que cohabita con soltero *(panuy)* sin intención de casarse" (104). Mujer soltera que cohabita con soltero. No se habla de seducción, de estupro, de prostitución; se habla de fornicación.

Que la fornicación era categoría inmoral para el judaísmo antiguo se infiere de que los rabbis condenaron como inmorales acciones más alejadas del trato sexual con mujer que la fornicación: malos pensamientos, malas miradas, malos pasos, masturbación. Un varón no debe ir nunca detrás de una mujer, aunque sea su esposa. Si cruza un río detrás de una mujer, no tendrá parte en el mundo venidero. Si pone un dinero en mano de mujer de manera que la mire, aunque tenga la ciencia y buenas obras de Moisés, no se librará del infierno. Un hombre no ha de mirar a mujer hermosa, *aunque no sea casada;* no debe mirar a mujer casada, aunque sea fea; ni a mujer atractivamente vestida (105). Quien mira a mujer, caerá en pecado (106).

El tratado *Ḥallá* 2, 4, 58c (barayta), dice: "Quien mira el talón de la mujer es como el que mira sus partes deshonestas, y quien tales partes mira es como el que cohabita con ella". El *Testamento de Isacar* 7, 2 confiesa: "Yo no he fornicado *(epórneysa)* levantando mis ojos" (107).

Rabbi José ben Yojanán (s. II d. C.) aconseja no prolongar la conversación con las mujeres; quien tal hace pierde tiempo debido al estudio de la Ley y a la postre ocupará un puesto del infierno (108).

Si a estos extremos llega la moral rabínica en el trato de la mujer, ¿se puede suponer que a la fornicación de solteros daban categoría de acto amoral o indiferente? Es cierto que la ética sexual bíblica y rabínica principalmente previene contra el adulterio; pero precisamente para evitarlo, se muestra severa con todo lo que puede llevar a él. ¿Hacen acaso una excepción para la fornicación?

Maimónides, excelente codificador del derecho y moral judíos, tiene por prohibidas "todas las relaciones sexuales fuera del legítimo matrimonio". El oficio de *qĕdeshá,* que el rabinismo entiende como "prostitución" (comercial),

está prohibido en Deut 23, 18: "No habrá prostituta *(qĕdeshá)* entre los hijos de Israel"; la pena de este pecado, por tratarse de un precepto negativo, es la flagelación. Un antiguo manuscrito del comentario halákico *Sifré* a Deut 23, 18 interpreta este pasaje como prohibición de "cualquier relación sexual entre hombre y mujer que no es su esposa". A este manuscrito hace referencia la obra *Maggid Mishné,* glosando el código de Maimónides *Ha-Yad ha-jăzaqá* o *Mishné Torá,* Ishut 1, 4. El mismo Maimónides *(ibid.)* sostiene que desde el punto de vista de la ley de Moisés, los dos fornicarios deben ser flagelados.

Abraham ben David disiente, y considera que la mujer que sólo se entrega a un varón no es una *qĕdeshá,* "una prostituta", sino una concubina *(pilégesh),* es decir una mujer sin desposorios y sin contrato o *kĕtubbá* y que en tal condición ni ella ni su amante son reos de crimen. Contra concubinas de particulares, cf. *Yad Mĕlakim* 4, 4.

El código *Shulján 'Aruk* (*Eben ha-'Ézer* 26, 1), aunque reconoce que efectivamente la *qĕdeshá,* "prostituta" de Deut 23, 18, no es una mujer que se entrega a un solo hombre, sino una verdadera prostituta —mujer que se entrega a todos por dinero— reconoce que tanto la prostitución como la simple fornicación están prohibidas, por razón de modestia, por la costumbre y por ley rabínica, y han de ser castigadas, si ello es preciso, con flagelación (makkat *mardut*). Dicho código añade (*ibid* 22, 2), que está prohibido estar solo con una mujer en una habitación (109).

Las relaciones sexuales de un israelita, hombre o mujer, con un no judío o con esclavo o esclava extranjero, si son permanentes, son consideradas *zĕnut,* matrimonio ilegítimo, inválido (cf. Ex 34, 16); si son relaciones sexuales esporádicas, las condena también la Mishná (110). El ejemplo de Pinjás castigando la fornicación de Zimrí con

una extranjera idólatra, es suficiente base para la condenación de este tipo de fornicación, que puede ser causa de idolatría (111).

La escasez de textos hebreos condenatorios de la fornicación entre solteros se explica por la costumbre de casar a las niñas muy jóvenes, cuando llegaban a la edad núbil, a los 12 años y medio. A tal edad la fornicación no constituía un problema. A veces los padres las desposaban antes de esa edad, con lo que las relaciones sexuales se convertían, desde el desposorio, en verdadero y temido adulterio. La joven hebrea estaba enclaustrada en casa de su padre y bajo estrecha tutela y vigilancia que le impedían caer en pecado. Estas previsiones de edad y encierro, evitaban el robo de la virginidad, como arriba hemos expuesto, y el desdoro de la moral individual y familiar.

VI. FORNICACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

Supuestas las precedentes aclaraciones probatorias de que la fornicación o *porneía* podía significar en el A. Testamento y en el rabinismo relaciones de solteros inmorales, es lógico que tenga el mismo significado en el Nuevo Testamento, cuando el contexto, como en las cláusulas exceptuantes de Mateo, no exige otra acepción. La Moral del Nuevo Testamento "en los puntos más importantes sigue a la judía" (112).

Diversas acepciones de "porneía", fornicación, en el Nuevo Testamento (113):

a) *Porneía* en sentido de *idolatría* y de *prostitución sagrada,* de prostitución en el culto de los falsos dioses, como en Os 6, 10; Jer 3, 9; 2 Re 9, 22; así Apc 2, 14.20. 21; 9, 21; 14, 8; 17, 1.2.4.5.15.16; 18, 3.9, etc....

b) *Porneía* significando la *prostitución comercial,* el oficio de las meretrices de que habla el Nuevo Testamento. Cristo demostró con estas mujeres de vida airada, con los pecadores en general, misericordia y comprensión; pero nunca aprobó su conducta, no negó que fuese vida de pecado; cf. Mt 21, 31; Lc 15, 30; Jn 8, 41.

c) *Porneía* en sentido de *incesto,* como en 1 Cor 5, 1ss: la *porneía* del cristiano de Corinto que vivía maritalmente con su madrastra. Este sentido tiene en Hch 15, 20.29; 21, 25; Mt 5, 31 y 19, 9. Incesto propiamente es matrimonio entre consanguíneos (Lev 18, 6ss), para los judíos y para los romanos y en nuestra terminología moral y jurídica (114). No pensamos que los "fornicarios" *(pornoi)* de 1 Cor 5, 9 sean incestuosos, como quiere Malina (115), pues Pablo dice ser tan numerosos entre los paganos, que evitar su trato y el de los codiciosos, ladrones e idólatras, obligaría a exilarse de este mundo (1 Cor 5, 10). El sentido obvio es el de fornicarios, o sodomitas. Aquéllos se encontraban por doquier. La fornicación entre los romanos circulaba como con pase expedido por la "Moral". Dice Cicerón (116): "Si hay alguno que considere prohibido a la juventud el amor a las meretrices, ese tal es muy severo... Pues, ¿cuándo no se ha hecho eso? ¿Cuándo ha sido reprendido? ¿Cuándo no se ha permitido?" La sodomía entre los griegos era tan corriente que se la denomina vicio griego.

La "fornicación" de 1 Cor 6, 13 tampoco es incesto sino trato con prostitutas, pues Pablo dice "que el que se une a una meretriz se hace un cuerpo con ella" (1 Cor 6, 16). El argumento que Pablo esgrime contra la fornicación vale lo mismo para condenar la fornicación con prostituta como la fornicación con mujer que no comercializa el pecado. Argumenta Pablo: el cuerpo es cuerpo de Cristo, y es templo del Espíritu Santo: No, no, apostilla

Pablo, la fornicación no es cosa natural como dar de comer al estómago.

d) *Porneía* en sentido de *fornicación* de célibes y de *poligamia* de casados. Ef 5, 3: "Fornicación *(porneía),* y toda clase de impureza *(akarzarsía),* de avaricia, que ni se mencionen entre vosotros". Ef 5, 5: "Tened bien entendido que ningún *fornicario (pornos)* o impuro *(akázartos)* o avaro —el que es idólatra— no tendrá parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios". La misma triada —libertinaje *(asélgeia),* impureza *(akazarsía)* y avaricia en Ef 4, 19. Col 3, 5: "Mortificad los miembros de la tierra: fornicación *(porneía),* impureza *(akazarsía),* pasión (carnal, *pazos*), concupiscencia *(epizymía)* y la avaricia que es una idolatría". Según H. G. Kuhn (117), estos textos se refieren a la fornicación, impureza (ritual) y avaricia: los tres pecados capitales de los esenios de Qumrán (118). "Fornicación" para ellos, que eran celibatarios, era un gran pecado: era faltar al celibato; la poligamia era "fornicación" para los casados, pues su matrimonio debía ser monógamo (119).

e) El sentido de *porneía* de los catálogos judíos y helenísticos de vicios es difícil de precisar. Mc 7, 21: malos pensamientos (malos razonamientos), *fornicaciones,* hurtos, homicidios, [22] *adulterios,* codicias, maldades, dolo, *libertinajes,* etc. Mt 15, 19: malos pensamientos, homicidios, *adulterios, fornicaciones,* hurtos, falsos testimonios, blasfemias. Ambas listas distinguen adulterio y fornicación. Estas listas de vicios se parecen a las de Rom 1, 29-31, Col 3, 5-8; 1 Tim 1, 9-10; 2 Tim 3, 2-5; Gal 5, 19-21. Son catálogos "que provienen sin duda del judaísmo helenístico" según E. Schweizer (120).

Lista de Gal 5, 19: "Y son patentes las obras de la carne: *fornicación (porneía), impureza (akazarsía), libertinaje (asélgeia),* [20] idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, emulaciones, furores, provocaciones, banderías, sectas, [21] envidias, homicidios, borracheras, comilonas y cosas semejantes". *Porneía* en este texto, significa, según H. Schlier (121), fornicación en el sentido de "toda clase de comercio sexual ilegítimo"; definición de *porneía* del Diccionario del Nuevo Testamento de Bauer: significado general en el que caben incesto, adulterio, fornicación entre solteros.

Según Schlier (122) la "impureza" *(akazarsía)* de este texto y de textos semejantes no significa ya la impureza para el culto (como en Ef 5, 3.5 y Col 3, 5), sino impureza moral o religiosa; se diferencia de *porneía* en que no sólo comprende vicios sexuales sino otras impurezas morales, y no sólo hechos impuros sino también pensamientos sucios (123).

VII. SELECCIÓN DE TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS CONTRA DIVERSAS CLASES DE IMPUREZAS

En el Nuevo Testamento, en la Carta a los Romanos, Pablo condena con energía la *homosexualidad* masculina y femenina:

Por lo cual les entregó Dios en mano de la concupiscencia de sus corazones, dejándolos ir tras la torpeza hasta afrentar entre sí sus propios cuerpos... Por esto les entregó Dios a pasiones afrentosas. Pues, por una parte, sus hembras trocaron el uso natural por otro contra naturaleza. Por otra, igualmente los varones abandonando el uso natural de la hembra, se abrasaron en sus impuros deseos, unos de otros, ejecutando la infamia varones con

varones y recibiendo en sí mismos el pago de su extravío (Rom 1, 24-27).

La homosexualidad era la terrible plaga de los griegos, "el vicio griego", que como el resto de los vicios sexuales de los griegos pasó a los romanos (124).

En 1 Cor 5, 1 Pablo, como hemos visto, condena el *incesto:*

Notoriamente se oye decir que hay entre vosotros fornicación (porneía) *y tal fornicación* (porneía) *que ni se da entre gentiles, hasta el punto de tener uno la mujer de su padre.*

Grecia era una sentina de vicios carnales: "En Grecia nunca se había sentido la más mínima vergüenza en tener relaciones prematrimoniales y extramatrimoniales". "Es casi imposible citar una figura griega prominente que no tenga su *hetaira* (amante)... (por ejemplo) Alejandro Magno, Aristóteles, Platón, Pericles, Sófocles, Isócrates." "Solón fue quien primero legalizó la prostitución y abrió burdeles del Estado, de cuyos ingresos se sirvió para erigir templos a los dioses" (125). En Corinto la corrupción moral era grande. En el templo de Afrodita de Acrocorinto había un millar de prostitutas sagradas, que tenían puestos reservados en el estadio, que fomentaban el vicio en la ciudad.

Por eso Pablo en las Cartas a los Corintios reprueba insistentemente la *porneía* (fornicación, prostitución) y otros pecados de la carne: en una carta anterior, que se ha perdido, Pablo había mandado a los cristianos de Corinto que no se mezclasen con los fornicarios *(pornois).*

En 1 Cor 6, 9s detalla Pablo los pecadores que no heredarán el reino de los cielos:

No os forjéis ilusiones: ni fornicarios (pornoi), *ni idólatras* (la idolatría solía ser acompañada de prostitución cultual; cf. Sab 14, 12), *ni adúlteros* (moijoi), *ni afeminados* (malakoi, homosexuales, catamitas: hombres y muchachos que se prestan a tratos homosexuales), *ni sodomitas* (arsenokoitai: varones homosexuales, pederastas, sodomitas), *ni ladrones, ni codiciosos, ni borrachos, ni ultrajadores, ni salteadores heredarán el reino de Dios* (1 Cor 6, 9.10).

A continuación, Pablo, en diálogo con los Corintios, responde con un repetido "no" a ciertas afirmaciones en favor de la licitud de la fornicación:

[13] Y *el cuerpo no para fornicación* (porneía) *sino para el Señor y el Señor para el cuerpo...* [15] *¿no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Tomando los miembros de Cristo los voy hacer miembros de una ramera? ¡Eso no!* [16] *¿No sabéis que quien se junta a una ramera se hace un cuerpo con ella?...* [18] *Huid de la fornicación* (1 Cor 6, 13-18).

En 2 Cor el Apóstol manifiesta su temor de que en la próxima visita a la comunidad corintia tenga que llorar por muchos cristianos que aún no hayan hecho penitencia "de la impureza *(akazarsía),* de la fornicación *(porneía)* y del desenfreno *(asélgeia)* a que se entregaron" (12, 21).

Estas tres palabras encabezan la lista de las obras de la carne de Gal 5, 19-21: fornicación, impureza, desenfreno *(porneía, akazarsía, asélgeia).*

Estamos pisando siempre los talones de *porneía* cuya evolución semántica explica así Hauck-Schulz: *Porneía* originariamente significa la compra de una esclava para placer; la esclava es una *porné,* una "comprada", una prostituta. De significar "prostitución", la palabra "porneía" pasó a significar toda clase de "fornicación". El adulterio *(moijeía)* es *porneía,* pero no toda *porneía* es adulterio (126); no lo es en las cláusulas exceptivas de Mateo.

Los pasos semánticos de *akazarsía* los explica así W. Barclay: *Akazarsía* originariamente significó una suciedad física, después —unas 20 veces en el Levítico— una impureza legal que impide el acceso al culto; finalmente, una impureza moral, del alma, particularmente contra la castidad. Cuando va unida a "fornicación" significa lo mismo que en nuestra lengua "impureza" (pecado contra la castidad). Según Barclay (127) *akazarsía* comprende tres ideas: impureza moral que mancha al impuro y a los que con él se ponen en contacto, impureza que repele, impureza que separa de Dios.

Asélgeia o desenfreno —sigue Barclay—, es palabra sólo usada en Sab 14, 26 en contexto de pecados contra la castidad, y en 3 Mac 2, 26 significando impiedad audaz. En el Nuevo Testamento (Rom 13, 13; 2 Cor 12, 21; Ef 4, 19) parece tener el significado de desenfreno sexual: un desenfreno de las pasiones que no acatan el freno de la razón, de los derechos ajenos, del qué dirán (impudor) (128).

La fornicación *(porneía)* y la impureza *(akazarsía)* —dice Pablo— no se han de mencionar entre los cristianos. Los cristianos no tienen que imitar a los paganos "*que perdida toda sensibilidad moral se entregaron al desenfreno* (asélgeia) *para obrar toda impureza* (akazarsía) *a impulsos de la concupiscencia*" (Ef 5, 3).

Los cristianos no deben andar en *comilonas y borracheras, en camas* (*koitais* = en actos sexuales con otra persona) *y desenfrenos (asélgeiais)* (Rom 13, 13).

El matrimonio "*ha de ser para todos cosa digna de honor* (tímios) *y el lecho* (koite) *inmaculado* (amiantos), *porque Dios juzgará a fornicarios* (pornus) *y adúlteros* (moijus)" (Hb 13, 4).

Del cielo son excluidos "*los perros* (homosexuales), *los hechiceros* (farmakoi), *los fornicarios* (pornoi), *los homicidas y los idólatras*" (Ap 22, 15).

La traducción de *farmakoi* por hechiceros o de *farmakeía* (Gal 5, 20; Ap 9, 21) por hechicerías no es segura como en el caso de *farmakeía,* hechicería, en Ap 18, 23. *Farmakeía* originariamente es el uso de drogas, de fármacos buenos o malos. La Biblia en estos lugares condena las drogas, no sabemos si las drogas utilizadas para hechicerías u otro tipo de drogas, vg., las pociones anticonceptivas (129). Las palabras son ambiguas y es arriesgado sacar argumento contra el uso de anticonceptivos a base de estos pasajes bíblicos.

Terminemos este centón de textos neotestamentarios condenatorios de desviaciones sexuales, con el texto de 1 Ts 4, 3s, que pudiera ser aducido como texto regulador de las demasías pasionales en el acto matrimonial:

[3] *Esto quiere Dios de vosotros: una vida sagrada; apartaos del desenfreno* (lit. fornicación), [4] *que cada cual se una a su mujer con un sentido sagrado y respetuoso, no por ardor de la pasión, como los gentiles que no conocen a Dios.*

Esta traducción que es la adoptada en la liturgia española, da pie a que se piense que Pablo quiere prohibir los excesos pasionales en el acto matrimonial, como los prohibían los estoicos y, entre los judíos, Filón.

Una traducción más literal pone en tela de juicio tal interpretación: porque "se una a su mujer" puede traducirse por "adquiera su mujer" o "posea su cuerpo". Puede tratarse, simplemente, del respeto que ha de tenerse al propio cuerpo, ya evitando la fornicación *(porneía),* ya evitando otro género de inmoralidades.

Para atar este ramillete neotestamentario de prohibiciones de carácter sexual, como con fibra de miradas y

deseos, recordemos que Jesucristo condenó el mirar y desear adulterinos.

Habéis oído que se dijo a los antiguos: no cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mire con deseo a una mujer ya cometió adulterio con ella en su corazón (Mt 5, 27-28).

Como se ve, la sexualidad está sujeta, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, a diversas restricciones; pero no hay una condenación expresa y clara del uso de contraceptivos.

VIII. MENGUA EL APRECIO DE LA MERA FECUNDIDAD Y CRECE LA EXIGENCIA DE AMOR ENTRE LOS ESPOSOS

Dentro del mismo Antiguo Testamento hemos visto una variación en punto al aprecio de los hijos o desprecio de los que no los pueden tener (estériles, eunucos): después del Destierro, el Tritoisaías y los libros sapienciales tardíos aprecian los hijos, pero a condición de que sean buenos; y no se desprecian a los que no los pueden tener, si son virtuosos.

En el Nuevo Testamento el ejemplo de Cristo, de María, de algunos apóstoles, la proclamación por Pablo de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, la aprobación por Cristo de los que por especial gracia de lo Alto se han hecho eunucos por el reino de los cielos (Mt 19, 12) contribuyeron a desmitificar el matrimonio.

Al final del Antiguo Testamento, en los siglos II y I a. C., cuando se escribieron los libros de Daniel, Macabeos y Sabiduría, se revela que la retribución verdadera del hombre está en la otra vida, en la pervivencia personal y feliz después de la muerte. Esta revelación disminuyó

automáticamente el afán del hebreo antiguo de pervivir en los hijos una vez muerto.

Por otra parte, el Nuevo Testamento introduce como valor absoluto poseer el Reino de Dios, poseer a Cristo. Los demás valores, incluida la familia, son relativos. Es lo que quiere decir el *logion* sobre el seguimiento de Cristo:

Quien ama al hijo o a la hija más que a Mí, no es digno de Mí (Mt 10, 37).

Si uno viene a Mí y no aborrece (= ama menos) *a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo* (Lc 14, 26).

1. Justo aprecio del matrimonio en el Nuevo Testamento.

Pero esta relativización del valor del matrimonio y de los hijos en el Nuevo Testamento no implica ninguna condenación gnóstica o maniquea de matrimonio o procreación. El Nuevo Testamento condena el divorcio, no el matrimonio; que Jesucristo establece sobre bases de monogamia e indisolubilidad como en el paraíso (Mt 19, 4-9; Mc 10, 1-12; Lc 16, 18).

El primer milagro de Jesús, el de las bodas de Caná, se hizo en unas bodas que Jesús y María honraron con su presencia.

Pablo que en 1 Cor 7, 7 claramente muestra preferencia por la virginidad, en 1 Tim 4, 3 previene contra los herejes que prohibirán el matrimonio (gnósticos), y desea que las viudas jóvenes se casen y críen hijos (1 Tim 5, 14).

Que la procreación dentro del matrimonio es cosa buena y santa, lo dice Pablo: la mujer "*se salvará por la maternidad, con tal que persevere en la fe, en la caridad y en la santidad unidas a la moderación* (sofrosyne)" (1 Tim 2, 15).

En la 1 Carta a los Corintios en que Pablo condena la fornicación, en que destaca las ventajas de la virginidad sobre el matrimonio, en que prefiere que las viudas no se vuelvan a casar, enseña la licitud del acto matrimonial y la obligación del *debitum conjugale:*

[1] *Acerca de las cosas que escribisteis, bien está al hombre no tocar mujer;* [2] *con todo, por razón de las fornicaciones* (porneíais) *cada uno conserve su propia mujer y cada una conserve su propio marido.* [3] *El marido a la mujer páguele lo que le es debido, e igualmente la mujer al marido.* [4] *La mujer no es dueña de su propio cuerpo sino el marido, e igualmente tampoco el marido es dueño de su propio cuerpo sino la mujer.* [5] *No os defraudéis el uno al otro, a no ser de común acuerdo por cierto tiempo con el fin de vacar a la oración, y luego tornad a juntaros, no sea que os tiente Satanás a causa de vuestra incontinencia* (1 Cor 7, 1-5).

No cabe duda: el matrimonio y su uso es lícito y, cuando un consorte pide el débito, obligatorio.

Ni éste ni otros textos bíblicos detallan todos los motivos que hacen lícito y santo el uso del matrimonio. Se señala que es lícito el uso del matrimonio para evitar la incontinencia y para tener hijos; pero no se dice que *sólo* estos motivos legitimen el uso. El fomento del mutuo amor de los esposos ¿es suficiente motivo por sí solo para el uso del matrimonio? Expresamente nada se dice sobre este motivo como justificante del acto matrimonial. Sin embargo, el mutuo amor como deber y excelencia del matrimonio se exige en el Antiguo y Nuevo Testamento.

2. Matrimonio y amor en el Antiguo Testamento.

En el Antiguo Testamento la mujer, por efecto de la poligamia, está situada en un nivel inferior respecto al marido. La historia de la creación de Eva, de Gen 2, va dirigida a enseñar que la mujer no es un animal superior, sino *carne de mi carne y hueso de mis huesos,* es decir, de la misma naturaleza que el marido y ordenada a unirse con él. Tiene la misma naturaleza, aunque no los mismos privilegios. Dentro de su inferioridad familiar, la mujer del Antiguo Testamento es objeto y sujeto de amor y no puro medio de engendrar hijos.

A partir del profeta del amor, Oseas, siglo VIII a. C., se representa a Dios como el esposo de Israel: Dios ama tiernamente a Israel, e Israel, su esposa, debe amar tierna y fielmente a Dios. Si Israel falta a este deber, comete el pecado máximo de idolatría, que en frase bíblica se llama adulterio o fornicación.

Este símil profético, que de Oseas pasa a Jer (2, 20-25; 3, 1-4; 31, 2-6), Ez (16, 7 ss.), Is (54, 6), patentiza que las relaciones de esposo y esposa se entendían en el Antiguo Testamento como relaciones de amor, de mutuo amor tierno y fiel, y que tal mutuo amor era santo, por cuanto se tomó como base para expresar el amor de Dios a Israel.

El Cantar de los Cantares es un epitalamio que en sentido literal canta el amor humano de dos enamorados, y en sentido pleno los amores de Yahweh e Israel. El amor de dos jóvenes esposos es un auténtico valor, como tantos valores humanos o temporales (salud, hijos, paz, etc.), exaltados en la literatura sapiencial. Por eso lo exalta este libro de la Biblia.

3. Matrimonio y amor en el Nuevo Testamento.

La sacralización del amor de los esposos se acentúa aún más en el Nuevo Testamento en el que, aunque sometida al marido, la mujer queda igualada a él, pues deja de existir poligamia; y porque en Cristo "*no hay judío ni griego, esclavo u hombre libre, hombre o mujer; porque*

todos no sois más que una persona en Cristo Jesús" (Gal 3, 28). En el Nuevo Testamento el marido debe amar a su mujer como Cristo ama a su Iglesia, como a su propio cuerpo, pues la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Por eso el matrimonio cristiano es un gran misterio: grande porque significa la unión de Cristo y su Iglesia, el amor mutuo de Cristo y la Iglesia (130).

[22] *Las mujeres sométanse a sus propios maridos, como al Señor;* [23] *pues el varón es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia cuerpo suyo, del cual Él es el Salvador.* [24] *Mas así como la Iglesia se sujeta a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo.* [25] *Los maridos amad a vuestras esposas como también Cristo amó la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella,* [26] *para santificarla, purificándola por el baño del agua* (= el bautismo), *por la palabra,* [27] *a fin de presentar la Iglesia ante sí gloriosa, sin mancha, ni arruga, ni cosa parecida, sino santa e inmaculada.* [28] *Así deben amar los maridos a sus esposas, como a sus propios cuerpos. Quien ama a su esposa, a sí mismo ama.* [29] *Porque nadie jamás aborreció su propia carne, antes la mantiene y regala como también Cristo a la Iglesia...* [32] *Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia.* [33] *Fuera de esto, cada uno en particular ame a su esposa como a sí mismo. La mujer, a su vez, reverencie al marido.* (Ef 5, 22-33).

El marido debe amar a la mujer (Col 3, 18); y la mujer al marido: "*que las ancianas enseñen a las jóvenes a amar a sus maridos, a amar a sus hijos*" (Tit 2, 4).

El amor es, pues, un componente básico del matrimonio en el Antiguo (cf. Tob 10, 13) y Nuevo Testamento, aunque ni en uno ni en otro Testamento se enseña que el amor sea por sí solo suficiente razón para usar el matrimonio prescindiendo del acompañamiento de otras finalidades, vg. la de tener hijos.

4. La Biblia no trata del control de nacimientos.

Ni Antiguo ni Nuevo Testamento tratan explícitamente el problema de la licitud o ilicitud del control de nacimientos; pero se advierte al final del Antiguo Testamento y en todo el Nuevo una relativización del matrimonio y de la procreación, junto con una positiva acentuación del valor "amor" entre los esposos.

IX. LA BIBLIA Y LA ANGUSTIA "DEMOGRÁFICA"

El Prof. Dr. J. R. Del Sol, Catedrático de Obstetricia y Ginecología de la Universidad Autónoma de Madrid, disertó de la planificación familiar desde el punto de vista del médico católico, en la Semana Teológica de León, agosto-setiembre 1977, cuyo tema fue el Matrimonio. Barajó cifras referentes a la "explosión demográfica", escalofriantes: para pasar de 250 a 500 millones de habitantes la Humanidad ha invertido 1.600 años; hoy corre tan veloz la demografía que en 35 años pasará de 4.000 millones a 8.000 millones de seres humanos. Para el año 2000, siguió el insigne Profesor, el 23 por 100 de la población vivirá en países industrializados, en los que la tasa de crecimiento demográfico es menor que en países en desarrollo. En éstos se agavillará el 77 por 100 de la población a final de siglo. Europa contará entonces con 500 millones; con 6.000 el resto de la ecumene. La expectativa vital, en esas calendas finales de siglo, serán 71 años en Europa, 55 en el resto del mundo. El nivel económico-social frena la explosión demográfica; la empuja y levanta el bajo nivel. El Prof. Del Sol no espera que en los próxi-

mos 35 años se equilibre el número de nacimientos con el de defunciones, irá subiendo la demografía.

Los Estados, empavorecidos por el crecimiento demográfico, tienden a recomendar la planificación familiar y hasta el control de los nacimientos.

Los esposos por otras razones, muchas veces por egoísmo, otras por indicaciones económicas o sociales, etc., también se aficionan a la planificación familiar, e incluso al control y cercén de los nacimientos.

La Iglesia hasta el momento no se ha apeado de las normas de la *Humanae vitae* y únicamente recomienda la continencia o permite métodos naturales como el de Ogino-Knaus (método del ritmo) o el de Billings, para no aumentar el número de hijos. Pero la invasión de contraceptivos, *coitus interruptus* —médicamente contraindicado—, uso de condón, píldoras, espermicidas, DIUs intrauterinos, esterilización, aborto, etc., están acosando alarmantemente la Moral católica tradicional.

En su conferencia el mencionado Profesor cifró en 60 millones las personas que usan anticonceptivos orales; en 26 millones los usuarios de preservativos, y en 17 las que utilizan los DIUs. Son cifras mundiales. Dato humillante para la moralidad de nuestro país: "En anticonceptivos orales —aseguró Del Sol— nuestro consumo es ocho veces superior a la cifra general mundial".

Todos estos datos delatan la angustia ante la explosión demográfica en el mundo, y ante el crecimiento numérico de hijos en el pequeño mundo del hogar.

Aunque la Biblia no nos ofrezca una solución clara acerca de la licitud o ilicitud del control de nacimientos, ofrece sí solución a la angustia individual o colectiva derivada del aumento de hijos en el hogar o de hombres en el planeta. Tal solución consiste en que Dios es nuestro Padre y que no abandonará nunca a sus hijos.

1. Dios, Padre bondadoso, esperanza en la angustia demográfica: Antiguo Testamento.

Voy a terminar esta exposición con una nota de confianza sacada de la Biblia:

En el Antiguo Testamento sólo 18 veces se llama a Dios "Padre" y siempre en sentido colectivo: Dios Padre de Israel, o Padre del Rey, no en cuanto individuo sino en cuanto representante del pueblo escogido.

Sólo hay dos textos del Antiguo Testamento, uno de Eclesiástico 23, 1-4 y otro de Sabiduría 14, 3 en que un israelita piadoso se atreve a *invocar* a Dios como Padre.

No se encuentra en todo el Antiguo Testamento una invocación colectiva a Dios como Padre. Desde el final del siglo I d. C. los judíos denominan con más frecuencia a Dios como Padre, incluso le invocan colectivamente en las oraciones litúrgicas como "nuestro Padre" *(abinu);* pero como volviendo atrás de tal atrevimiento suelen añadir al momento "nuestro Rey" ("Nuestro Padre, nuestro Rey)". Hasta el siglo x d. C. no se encuentra una invocación judía a Dios como *mi Padre*. Ni en hebreo *(Abi)* ni en arameo *(Abba)*. Sobre todo los judíos esquivaron esta última palabra, no ya para invocar a Dios, pero incluso para denominarle. Nunca le denominan *Abba*.

La razón es simple: *abba* es una palabra aramea de cariño, de afecto, equivalente a nuestro "papá": una denominación de los niños a su padre. Denominación que hizo fortuna, pues desde el siglo II a. C. tal palabra aramea sustituye a la hebrea *(abi)* y con ella se llama al padre, tanto en hebreo como arameo. *Abba* es el modo de dirigirse al padre natural. Inicialmente sólo los niños, después niños y grandes. Todos dijeron *abba* "papá". La palabra, aun en boca de hijos mayores, no parece haber perdido

su significado de intimidad y cariño, como la palabra "papá" pronunciada entre nosotros por hijos mayores.

Precisamente porque *abba* era el modo de dirigirse los hijos a sus padres naturales, los judíos jamás la emplearon para designar al Padre de los cielos. Ni para designarle, ni para invocarle.

2. Nuevo Testamento.

El primero que se atrevió a llamar a Dios *Abba* fue Jesucristo. Se conservan 12 oraciones de Jesús. En todas —menos en la que empieza "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34), en que está repitiendo literalmente palabras del Salmo mesiánico 22—, se dirige a Dios llamándole *Abba*. Se conserva esta palabra aramea en un caso (Mc 14, 36). En los otros casos se conserva en una forma griega que es traducción de *Abba* (131).

3. Conclusión.

No corresponde a este libro buscar soluciones a estos problemas de angustia demográfica dentro del área de la Moral Católica; este nuestro escrito se circunscribe a la Biblia, y en ella encuentra un linimento para tanta ansiedad, mundial o familiar, porque Dios-Padre gobierna el gran hogar del mundo y los pequeños hogares que llamamos familias. Dios nos suministrará la solución al problema demográfico.

NOTAS

(1) Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 2 ed., vol. II, pp. 118 ss.

(2) TB. *Ketubot* 61b.

(3) MOORE, *ibid.*, p. 120.

(4) Algunos exegetas han considerado estas palabras ("Bueno es ... no tocar mujer") como afirmación de los corintios a la que san Pablo responde, "[8] que les es mejor permanecer como yo, [9] pero si no pueden guardar continencia, cásense; que mejor es casarse que abrasarse... [25] Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor; pero puedo dar consejo... [26] Creo que por la instante necesidad es bueno que el hombre quede así. [27] ¿Estás ligado a mujer?; no busques separación. ¿Estás libre de mujer?; no busques mujer. [28] Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa, no peca; pero tendréis así que estar sometidos a la tribulación de la carne que quisiera yo ahorraros... [38] Quien casa a su doncella, hace bien; quien no la casa hace mejor".

(5) A. ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, 2.ª ed., Roma (1958), pp. 107 s.

(6) Sin embargo, Aristóteles lo considera medio moral para prevenir excesos de población, y Sócrates, en la *República* de Platón, prevé el caso de que los habitantes de tan utópica República eviten tener hijos en demasía para no caer en pobreza y en guerras. En Soranos aparecen ya opiniones sobre la inmoralidad o de todos los abortos provocados o de algunos de ellos —aborto por adulterio, aborto por la finalidad de no perder la belleza femenina—; en algunos casos sería lícito. Lo mismo los anticonceptivos. Sobre todos estos datos y bibliografía médica antigua, cf. JOHN T. NOONAN, *Contraception, A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1966), pp. 9-18.

(7) J. T. NOONAN, *ob. cit.*, p. 29.

(8) Entre judíos y paganos gran parte de los anticonceptivos eran brevajes de hierbas: hay referencia en fuentes de diversas épocas de más de cien hierbas o plantas con efectos en la generación. De ellas unas sesenta han sido identificadas (NOONAN, *ob. cit.*, pp. 10-12).

(9) Cf. WERNER SCHÖLGEN, *Problemas morales de nuestro tiempo*, Barcelona (1962), p. 310.

(10) J. W. GASPAR, *Social ideas in Wisdom Literature of the O. Testament*, Washington (1947), p. 41.

(11) Cf. E. NEUFELD, *Ancien Hebrew Marriage Laws*, Londres (1944), pp. 50-55.

(12) Cf. A. DÍEZ MACHO, *Introducción al Deuteronomio* en "La Sagrada Biblia", Editorial Codex, Buenos Aires, tomo I (1964).

(13) Sin embargo el *coitus interruptus* queda justificado por rabbi Eliézer durante el período de la lactancia (TB *Yebamot* 34b). Rabbi Bibi (s. IV) autoriza el uso de un pesario en el

período de la lactancia, embarazo o cuando se trata de muchacha de 11 años, es decir que no ha llegado a la edad en que se le autoriza el matrimonio (12 años) (TB *Niddá* 45a). De TB *Yebamot* 35a parece deducirse la licitud del uso de contraceptivos por parte de una mujer que está para entrar en el judaísmo o de una esclava a punto de recibir la libertad, con el fin de asegurar que el hijo nazca con seguridad dentro del judaísmo o de la libertad. Lo mismo parece deducirse de TB *Ketubot* 37a respecto a la mujer cautiva antes de saber a ciencia cierta cuál va a ser su suerte (cf. NOONAN, *ob. cit.*, pp. 10 s.; 50 s.) La Tosefta (*Yebamot* 8, 4) no se para en estos casos: de modo general establece: "Un hombre no puede beber una poción de raíces con el fin de hacerse estéril; a una mujer le es permitido beber una poción de raíces con el fin de hacerse estéril".

(14) Cf. A. COLUNGA-M. CORDERO, *La Biblia comentada.* I *Pentateuco,* BAC (1960), p. 312. Tal ley es muy antigua aunque con el tiempo sufriera diversas modificaciones. Tal como aparece en el Deut. la ley supone que el padre ha muerto y que sólo quedan los hijos, los cuales son solidarios del hermano que muere sin descendencia. En Gen 38, en cambio, el padre aún vive.

(15) J. P. SCHAUMBERGER, "Propter quod peccatum punitus sit Onan?", *Biblica* 8 (1927), pp. 209-212; A. M. DUBARLE, "La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?", *La Vie spirituelle* 15, Suppl. (1962), pp. 575 s.; NOONAN, *ob. cit.*, pp. 34-35.

(16) NEUFELD, *ob. cit.*, pp. 220-223.

(17) Cf. B. COHEN, *Jewish and Roman Law,* I, New York (1966), pp. 389 s.

(18) La esterilidad como factor de poligamia fue siempre importante en el judaísmo. Incluso ahora, desde el punto de vista legal judío, la esterilidad no sólo da opción para dar el *get* o libelo de repudio a la mujer, sino para tomar otra como mujer con contrato matrimonial o *kětubbah,* sin despedir a la primera. Las leyes civiles cristianas impiden, no obstante, tal poligamia.

(19) Maimónides justificará esta poligamia regia por razones políticas.

(20) NEUFELD, *ob. cit.*, p. 250.

(21) A. COLUNGA-CORDERO, *ob. cit,* p. 519.

(22) NEUFELD, *ob. cit.*, p. 252, nota 3.

(23) Cf. X. LÉON-DUFOUR, "Fécondité", *Vocabulaire de Théologie Biblique,* París (1962), p. 353.

(24) La moral sexual judaica es muy severa, en algunas cosas quizá aún más que la cristiana. Según Maimónides en Lev 18, 6 se prohíbe todo lo que se hace al acercarse a fornicar: por tanto, besos, caricias, tocamientos (baile incluido según los judíos ortodoxos). Para Najmánides estas prohibiciones no se basan en el texto bíblico; son prohibiciones de los rabinos.

(25) Cf. MOORE, *ob. cit.*, pp. 268 s.

(26) La homosexualidad femenina no está expresamente condenada en el Antiguo Testamento; pero el lesbianismo, según Maimónides, está condenado implícitamente en la prohibición de las abominaciones de otros pueblos, como Egipto.

(27) Cf. Tosefta, *'Aboda Zara* 8, 4 y BOAZ COHEN, "Betrothal in Jewish Law", en *Jewish and Roman Law* I, p. 279. *Jubileos* 33, 20: "No hay mayor pecado que la *fornicación*" (incesto = *zĕnut*).

(28) Cf. "Zĕnunim", *Enc. Miqrait* II, col. 936; las prostitutas sirias se llamaban así del nombre arameo *abuba,* flauta.

(29) *Enc. Miqrait, ibid.*

(30) Así la Biblia de Bover-Cantera; "de la ramera", Biblia de Alonso Schöckel; *zará* en hebreo, que por el contexto significa mujer ajena, de otro.

(31) *Ra'*, "malo", leído, con LXX, *rea'*.

(32) O: te dejará solo con una barra de pan: te arruinará económicamente.

(33) *La Sagrada Biblia* dirigida por A. Díez Macho, Editorial Codex, tomo IV, Proverbios, p. 209.

(34) *Panuy* en terminología rabínica.

(35) "Hermana" puede significar en la Biblia "amada", "prometida", "casada", Cant 4, 9.12; 5, 1 s.; Tob 7, 16.

(36) Rostro tapado con un velo, Gen 35, 15 s.

(37) La parte del sacrificio pacífico o de comunión reservada al oferente debía comerse el mismo día, Lev 7, 15 ss.; la mujer invita al joven.

(38) *Lit:* "dame tu corazón", expresión del hebreo bíblico y mishnaico, que significa "préstame atención".

(39) LXX lee, y algunos críticos prefieren su lectura, *zará,* extraña, ajena, mujer ajena como en los caps. 5-7; pero la corrección textual no es necesaria; *zará* podía ser una extraña, una forastera, dada a la prostitución sin estar casada.

(40) Denominada *pĕnuyá* en el rabinismo.

(41) *Qedoshim,* péreq 7, 1.

(42) Cf. "Chastity", *Enc. Jud.* II, col. 363.

(43) *Yad, Ishut* 1, 4 cf. p. 307.

(44) *Antig.* 3, 12, 1.

(45) *Antig.* 4, 8, 23; cf. "zĕnunim", *Enc. Miq.* II, col. 937.

(46) Esta traducción no es segura, pues *mamzer* parece ser el mestizo de israelita y mujer pagana, Zac 9, 6; Neh 13, 23.

(47) Otros traducen: "que se degrada haciéndose prostituta".

(48) No se olvide a propósito de este texto histórico y de su valor como "norma ética", que "las reglas de la *Torá* representan la ley hebrea, pero las narraciones bíblicas reflejan costumbres

y leyes semíticas y hebreas", como observa B. COHEN, "Betrothal...", p. 282.

(49) Cf. "Bĕtulá", *Enc. Miqrait,* vol. II, cols. 381 s.

(50) En papiros demóticos del siglo IV a. C., el marido asigna la cantidad de 50 monedas de plata por su mujer, que quizá sea el equivalente de los cinco siclos que importa el *móhar* de Mibṭajya en el papiro de Elefantina, del siglo V a. C., Cowley n.º 15, líneas 4-5, mencionado anteriormente en páginas de este libro: cf.: "Bĕtulá", *Enc. Miqrait,* II, col. 382.

(51) "Bĕtulá", *Enc. Miqrait,* II, col. 382.

(52) Véase la deliciosa *haggadá* de Neofiti 1, Génesis *ad loc.,* acerca de la salvación de Tamar cuando por su fornicación con Judá iba a ser condenada a las llamas.

(53) BRUCE MALINA, "Does porneia mean fornication?", *Novum Testamentum* 14 (1972), pp. 10-17.

(54) *Art. cit.,* p. 11, nota 2.

(55) "Adultery, Fornication, Harlot, Whore, etc." in A. RICHARDSON (ed.); *A Theological Word Book of the Bible,* New York (1950), 16-17.

(56) New York (1967), reimpresión de la ed. de 1948.

(57) *Enc. Jud.* XIV, col. 1207.

(58) *Leb pájaz* según el texto hebreo y siriaco; cf. M. Z. SEGAL, *Séfer ben Sira ha-Shalem,* p. 138.

(59) Cf. SEGAL, *ob. cit.,* p. 114.

(60) Hebreo y siriaco: *pájaz baśar al yafjizenni, wĕnéfesh 'azzah al timshol bi;* cf. SEGAL, *ob. cit.,* p. 138.

(61) O: hasta que la libido se consuma.

(62) Literalmente "con carne de su carne".

(63) O: "que no pasará de este mundo", "que no morirá".

(64) *Ob. cit.,* p. 143.

(65) A la palabra hebrea *shĕar* corresponde un término siriaco que puede traducirse por infamia o incesto, *'erwá.*

(66) El texto encerrado entre corchetes falta en el texto griego.

(67) Libido o concupiscencia: en hebreo *néfesh.*

(68) "Hija", está en el texto griego, no en el hebreo: se trata de hija soltera.

(69) Para la cópula, sentido de la expresión hebrea en el rabinismo; cf. SEGAL, *ob. cit.,* p. 162.

(70) El texto hebreo *tim'al.*

(71) Eufemismo, cf. TB *Sanhedrin* 100a.

(72) Eufemismo: "se entrega al primero que topa en el camino".

(73) Siguen los eufemismos: alusión a los órganos genitales; cf. TB *Ḥagiga* 15a.

(74) *Zarim,* hombres y mujeres "extranjeros" o "forasteros" dados a la lujuria.

(75) Este versículo y el siguiente faltan en el texto griego.

(76) *Śekurá* en hebreo, en vez del término normal *zoná.*

(77) *Kĕroq* en hebreo; en griego, "como una cerda".

(78) *Lit:* esposa de varón, *éshet ish,* como en la literatura rabínica.

(79) Alusión a Jue 9, 51-54: Abimélek sitia una torre en Tebés y una mujer le aplasta con una rueda de molino que arroja desde la torre.

(80) Alusión a las tropas de mercenarios griegos que se alquilaban al mejor pagador. "Nido" = *casa* = *mujer,* como Mt 19, 29, Mc 10, 29.

(81) Estas enseñanzas morales, de *musar,* sobre cosas de que verdaderamente hay que avergonzarse, las dirige el Sabio, como es costumbre, a los "hijos" o al "hijo", en el sentido de discípulo(s); aquí por el contexto la enseñanza se dirige al hijo de la familia, varón o hembra.

(82) Seguimos el texto reconstruido y ordenado por SEGAL, *ob. cit.,* p. 279 y comentario *ad loc:* el paralelismo antitético exige la palabra mujer virgen, "bĕtula", cf. Job 31, 1; el texto griego, desordenado, ha entendido *ishah,* "mujer" (margen), como *zoná,* prostituta, sin fijarse en el paralelismo antitético con "casada", *bĕ'ulá* del v. 21; no ha advertido la referencia a Job 31, 1.

(83) Así con el texto griego; en margen se lee *na'arah,* la joven, pero debe ser aclaración marginal de "criada", del v. 21. "La prohibición implícita contra las relaciones sexuales prematrimoniales fue vigorizada por el decreto del rabinismo contra el *yijud* (estar a solas con una mujer)", TB *'Aboda Zara* 36b.

(84) *Enc. Jud.,* V, col. 363.

(85) Según nota del margen: "y al viejo que se tambalea y se ocupa de fornicación".

(86) *Jéser* en hebreo; quizá haya que leer *jésed,* "es una afrenta".

(87) Cf. SEGAL, *ob. cit.,* p. 285.

(88) Leyendo *shéqer;* el griego ha leído mejor: "un tesoro que vigilar", *shaqed;* TB *Sanhedrin* 100b, que reproduce la perícope del Eclesiástico 42, 9 ss. sobre los cuidados que ocasionan las hijas, ha leído "tesoro inútil", el mismo sentido del texto hebreo.

(89) *Tagur,* fornicar como en arameo y TB *Sanhedrin* 4b.

(90) El texto hebreo dice "en su virginidad" *(bĕtuleha),* pero es equivocación debida a la repetición de esa palabra en el versículo siguiente, cf. SEGAL, *ob. cit.,* p. 285.

(91) Esta lección se deduce de la lectura marginal *pājăzah;* en griego: "no quede encinta"; cf. SEGAL, *ob. cit.*, p. 286.

(92) Quizá haya que leer "sobre tu hija no sea que dé un mal nombre..."

(93) Quizá haya que leer: "y no tenga su habitación entrada alrededor", suprimiendo *mabiṭ* como ditografía de *mabo'*.

(94) Otro sentido posible: "el mal pasa de una mujer a otra".

(95) *Nashim:* a toda clase de mujeres.

(96) Cf. Z. W. FALK, *Hebrew Law in Biblical Times,* Jerusalén (1964), pp. 25-27.

(97) En español medieval estas normas se denominaban "castigos". La literatura de "castigos", formada con sentencias de "sabios", tuvo boga en la antigüedad bíblica y no bíblica. Lo mismo en la Edad Media. Los árabes llaman a tal literatura *adab,* los judíos *musar.* Un ejemplo es la colectánea conocida de Ḥonein ben Iṣḥaq, *Musĕrē ha-Filosofim.*

(98) Sobre estos géneros jurídicos, que comprenden las diversas clases de leyes, el pacto, la *halaká* y el debate forense o *rib,* cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia,* Madrid (1968), pp. 71-78.

(99) TB *Makkot* 24a.

(100) *Judaism in the First Centuries of the Christian Era.* The Age of the Tannaim, II, New York, ed. (1972), p. 79.

(101) Cf. BOAZ COHEN, *Law and Tradition in Judaism,* New York (1959), pp. 182-238; reimpr. en *Jewish and Roman Law,* New York (1966), pp. 66-69; Z. W. FALK, *ob. cit.,* pp. 19-24.

(102) B. MALINA, *art. cit.,* p. 17.

(103) "Stuprum vero in virginem viduamve committitur, quod graeci *fzoran* apellant"; cf. B. COHEN, *ob. cit.,* I, p. 336, nota 318.

(104) Cf. *Sifra* a Lev 21, 7; ed. Weiss-Schosberg, 94b.

(105) TB *'Aboda Zará* 20ab.

(106) TB *Nedarim* 20a.

(107) Cf. la documentación rabínica de este y otros textos en BILLERBECK, I, pp. 299-301 y MOORE, *ob. cit.,* II, pp. 267-270.

(108) *Abot* 1, 5.

(109) Cf. art. "Fornication", JE, V, 1916, p. 437; "Sex", *Enc. Jud* XIV, col. 1206; "Castidad", *Enciclopedia Judaica Castellana* II, México (1948), p. 586: "Para célibes, la castidad es un precepto que se deduce implícitamente de la prohibición de relaciones sexuales de las muchachas solteras (Lev 19, 29), la cual equivale prácticamente a proscribir toda cohabitación extramarital".

(110) *Sanhedrin* 9, 6; cf. también *Jubileos* 30, 7-17.

(111) JE, *ibid.*

(112) MOORE, *ob. cit.,* II, p. 267.

(113) Cf. MALINA, *art. cit.,* pp. 11-14.

(114) No coincide enteramente con las "impurezas", *'arayot,* de Lev 18, pues las "impudicias" de ese capítulo comprenden los incestos señalados en Lev 18, 6-18, y además las relaciones maritales en el menstruo de la propia mujer (Lev 18, 19), el adulterio (18, 20), la homosexualidad (18, 22) y la bestialidad (12, 23); según *Bereshit Rabba* XVIII, 5, incluyen también el coito antinatural.

(115) *Art. cit.,* p. 14.

(116) *Pro M. Coelio,* 20.

(117) "The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts", en MURPHY-O'CONNOR (ed.), *Paul and Qumran,* Londres (1968), pp. 121 ss.

(118) CD IV, 15 s.; *Testamento de Leví* 14, 5-8.

(119) En Qumrán *porneía, zĕnut,* significa poligamia, incesto según Lev 18, desobediencia a los mandamientos de Dios; idolatría (o las prácticas de los paganos de Lev 18); así MALINA, *art. cit.,* p. 14; H. G. Kuhn incluye el significado de "fornicación". En CD V, 7-8 *zĕnut (porneía)* significa incesto.

(120) E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco,* trad. ital., Brescia (1971), p. 160.

(121) *Der Brief an die Galater,* 12.ª ed., Göttingen (1962), p. 251.

(122) *Ob. cit.,* p. 251.

(123) *Unsaubere Gesinnung,* cf. 1 Tes 2, 3.

(124) En los diálogos de Luciano aparecen Sócrates y Platón enamorados de los bellos efebos. El *Convite* de Platón tiene por tema el amor homosexual. Los amores de Julio César con Nicomedes, rey de Bitinia, eran cantados por sus soldados. Nerón se había casado con un joven castrado llamado Sporo. A Hadriano le dominaba la pasión de la homosexualidad. Alejandro Severo quiso legislar contra el vicio, pero tan arraigado estaba que desistió de su intento. De los quince primeros emperadores sólo Claudio fue correcto en sus amores; cf. W. BARCLAY, *Flesh and Spirit,* Londres (1962), pp. 26 s.

(125) BARCLAY, *ob. cit.,* pp. 24 s.

(126) Cf. KITTEL, *Th. Wört. z. N. T.,* VI (1958), pp. 580 s.

(127) BARCLAY, *ob. cit.,* p. 30.

(128) BARCLAY, *ob. cit.,* p. 32.

(129) NOONAN, *ob. cit.,* pp. 44 s.

(130) Cf. P. GRELOT, *La pareja humana en la Sagrada Escritura,* Madrid (1963), pp. 113-130.

(131) J. Jeremias, *Abba,* trad. it. Brescia (1968), pp. 56-70.

BIBLIOGRAFÍA

J. PATERSON, "Divorce and Desertion in The Old Testament" *Journal of Biblical Literatur* (1932); pp. 161-170.

VON FRITZ VOGT, *Das Ehegesetz Jesu.* Eine exegetische-kanonistiche Untersuchung von Mt 19, 3-12; 5, 27-32; Mk 10, 1-12 und Lk 16, 18. Freiburg i. Breisgau (1936). (Insiste en que todas estas fuentes reproducen una enseñanza de Jesús: *la absoluta indisolubilidad del matrimonio,* pp. 182-185. Hace una detenida exposición de las diversas explicaciones de las cláusulas exceptivas de Mateo, pp. 11-110).

ANTON OTT, *Die Ehescheidung im Matthäus-Evagelium,* Würzburg (1939).

J. BONSIRVEN, " 'Nisi fornicationis causa'. Comment résoudre cette 'crux interpretum' ", *Recherches de Sciences Rel.* 35 (1948), pp. 442-464.

B. N. WAMBACQ, "De libello repudii", *Verbum Domini* 33 (1955), pp. 331-335.

R. YARON, "Divorce in the Old Testament", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité,* 3.ª série, 4 (1957), pp. 117-128.

M. ZERWICK, "De matrimonio et divortio in Evangelio", *Verbum Domini* 38 (1960), pp. 193-212.

TH. V. FLEMING, "Christ and Divorce", *Theological Studies* 24 (1963), pp. 106-120.

DR. O. KARSTEN, *La Escuela del Amor y del matrimonio,* Barcelona (1963). (Véase la oposición razonada de este médico a las relaciones sexuales prematrimoniales, en pp. 406-410: no son necesarias para conocerse y frecuentemente son inconvenientes).

BERNHARD HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Barcelona (1966).

C. WESTERMANN, *Génesis 1-11,* Neukirchen (1966), pp. 104 ss.

G. BORNKAMM, "Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament", en *Geschichte und Glaube* 1, pp. 56-59. Gesammelte Aufsätze III, München, Kaiser Verlag (1968).

V. STEININGER, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen,* Gräz (1968).

V. J. POSPISHILL, *Divorce et remarriage.* Pour un renouvellement de la doctrine catholique; Tournai (1969), 239 pp.

D. W. SHAUER, *A Christian View of Divorce According to the Teachings of the New Testament,* Leiden-Brill, pp. XI, 115, (1969).

R. GEHRKE, "The Biblical View of Sexual Polarity", *Concordia Theological Monthly* 41 (1970), pp. 195-205.

J. D. M. DERRET, "The Teaching of Jesus on Marriage and Divorce", *Law in the New Testament,* pp. 363-388, London (1970).

W. HARRINGTON, "Jesus Attitude towards Divorce", *Irish Theological Quarterly* 37 (1970), pp. 199-209.

U. NEMBACH, "Ehescheidung nach alttestamentlichem und Jüdischem Recht", *Theologische Zeitschrift,* 26 (1970), pp. 161-171.

W. J. O'SHEA, "Marriage and Divorce: The Biblical Evidence", *Australian Catholic Record* 47 (1970), pp. 89-109.

E. SCHILLEBEECKS, *El matrimonio: realidad terrena y misterio de salvación,* Salamanca, 2.ª ed. (1970).

R. N. SOULEN, "Marriage and Divorce. A Problem in New Testament Interpretation", *Interpretation* 23 (1969), pp. 434-450; en español *Sal Terrae* 9 (1970), pp. 249-257.

W. W. BASSET (ed): *El matrimonio, ¿es indisoluble?,* Santander (1971).

HENRI CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce.* Du premier au cinquième siècle. Théologie Historique 13. París, Beauchesne (1971), 410 pp. Véase el cap. II de VM, pp. 61-116.

G. MAY, "Wie unauflöslich ist die Ehe?", *Archiv für Katholisches Kirchenrecht,* 140 (1971), pp. 74-105.

A. ADINOLFI, "La donna e il matrimonio ai tempo di Cristo", *Rivista biblica italiana,* 20 (1972), pp. 369-390.

W. J. HARRINGTON, O. P., "The New Testament and Divorce", *Irish Theological Quarterly,* 39 (1972), pp. 178-187.

A. P. O'HAGAN, O. F. M., "Divorce-Marriage in Tension with this Age", *Liber Annuus* 22 (1972), pp. 95-108.

L. SABOURIN, "Les incises sur le divorce" (Mt 5, 32; 19, 9), *Bulletin de Théologie biblique,* 2 (1972), pp. 80-87.

B. Byron, "1 Cor., 7, 10-15. A Basis for Future Catholic Discipline on Marriage and Divorce", *Theological Studies* 34 (1973), pp. 429-445.

A. Myre, "Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament", en *Le divorce* (Congreso de la Sociedad Canadiense de Teología), Montreal (1973), pp. 139-163.

J. Leita, *El sentit evangelic del divorci*, Barcelona (1973).

E. Ruckstuhl, "Jésus a-t-il enseigné l'indissolubilité du mariage-", *Year-Book* (1973/74), pp. 79-96. Tantur-Jerusalén.

H. Crouzel, S. J., "Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins", *Bul. Lit. Eccl.* 75 (1974), pp. 189-204.

Antonio Hortelano, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas.* Salamanca (1974); véase en pp. 142-144 el razonamiento válido contra el "matrimonio a prueba": "...La mayor dificultad en el acoplamiento matrimonial no procede de la sexualidad, sino de la amistad" (p. 142); pp. 144-149 condena con razón terminantemente las relaciones prematrimoniales, aunque la argumentación no nos parezca demasiado concluyente; pp. 149-156: condena las relaciones extramatrimoniales o neopoligamia, en cuanto genitales, no en cuanto amistad.

G. Lohfink, "Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5, 32", en H. Merklein, *Biblische Randbemerkungen*, Würzburg (1974), pp. 207-217.

S. J. Kelleher, *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Santander (1975).

Salvador Muñoz Iglesias, "Divorcio y tolerancia", A. B. C., 18-V-75.

Dionisio Borobio, "La sacramentalidad del matrimonio en relación con la experiencia actual", *Iglesia viva*, nn. 64/65 (1976), pp. 391-466.

J. A. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence", *Theological Studies* 37 (1976), pp. 197-226.

Juan Vallet de Goytisolo, "Perfiles jurídicos del Derecho natural en santo Tomás de Aquino", Separata de la obra *Estudios Jurídicos en Homenaje al Profesor Federico de Castro* (1976); pp. 705-804.

Francesco Bersini, S. J., "I cattolici non credenti e il sacramento del matrimonio", *Civiltà Cattolica* 18 (dic. 1977), pp. 547-566.

Laureano Castán Lacoma, *Los católicos ante la política* (1977), p. 5 (aborto y divorcio), p. 6 (negación de la ley natural o positivismo jurídico).

Antonio Girbau, "¿Es lícito el divorcio desde una perspectiva de orden natural?", *Cristiandad*, 32 (1977), pp. 157-160.

Gabriel García Cantero, *El divorcio*, BAC, Madrid (1977).

VM = *El Vínculo Matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?*, por varios autores: T. García Barberena, A. Bernárdez, L. Bressan, F. Cantelar, H. Crouzel, G. García Cantero, A. García y García, A. Mostaza, U. Navarrete, C. Pujol y R. Trevijano, BAC, Madrid (1978) (obra documentada sobre todo en la historia de la indisolubilidad y divorcio; con abundante bibliografía).

B. Monsegú, "La teología católica acerca del matrimonio cristiano", *Verbo* 161-162 (1977), pp. 143-163.

J. Vallet, "La indisolubilidad del matrimonio según el derecho natural", *Verbo* n. 163-164 (1978), pp. 305-333.

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN ... 5

1. Las cuatro partes del libro ... 5
2. El contenido del libro en extracto ... 9
3. La indisolubilidad del matrimonio se funda entre otras cosas en un amor radical de los esposos. 17

Notas ... 21

PARTE I

LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO EN GENERAL: VISIÓN DE CONJUNTO

1. La indisolubilidad del matrimonio proclamada por Jesús ... 23
2. La indisolubilidad del matrimonio ¿es precepto de Jesús que se ha de observar o ideal al que se ha de tender? ... 28
3. Las cláusulas exceptivas de Mateo (19, 9; 5, 32) no atenúan la indisolubilidad del matrimonio ... 32
4. Las cláusulas exceptivas las introduce Mateo; no son originales de Jesús ... 33
5. La palabra porneía de las cláusulas exceptivas parece significar matrimonio incestuoso contraído válidamente, pero nulo para los judíos y judeocristianos. 34
6. Porneía no significa en Mt 19, 9; 5, 32, matrimonio ilegítimo por adulterio ... 37
7. El divorcio que Mateo autoriza es divorcio perfecto o vincular ... 41
8. Tampoco el llamado privilegio paulino se puede alegar como excepción segura a la indisolubilidad del matrimonio ... 47

Pág.

9. También para Pablo el matrimonio es indisoluble ... 49
10. Pablo rechaza la poligamia 54
11. ¿Se puede apoyar la autorización del divorcio por lo menos en un pasaje bíblico, Deut 24, 1? 56
12. La indisolubilidad del matrimonio, además de ser de ley positiva divina, es presentada por la Biblia como de derecho o ley natural 58
13. La indisolubilidad matrimonial es de derecho natural: Nociones previas acerca de ley natural y positiva 61
14. La indisolubilidad del matrimonio es de derecho natural: lo dice la razón; lo enseña como verdad de razón el Magisterio eclesiástico 66
15. La indisolubilidad natural del matrimonio ¿es absoluta o relativa? 71
16. ¿Puede el Estado "autorizar" el divorcio? ¿Lo puede "tolerar"? 76
17. La ley "permisiva" del divorcio afecta negativamente al bien común: Causa mayores males que los que remedia 82
18. ¿Es permisible el divorcio civil como exigencia del derecho a la libertad religiosa? 87
19. ¿Por lo menos puede la Iglesia disolver un matrimonio válido? 91
20. La Iglesia disuelve matrimonios 104
21. El matrimonio cristiano goza de una especial indisolubilidad 109
22. Normas sensatas de un prelado español para la reforma del derecho matrimonial en la España de hoy. 110

Notas 113

PARTE II

EL MATRIMONIO, POLIGAMIA Y DIVORCIO EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO, PARTICULARMENTE EN LA ÉPOCA DE CRISTO

I. CONCEPTO Y CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO 129

1. El matrimonio judío antiguo empezaba con los esponsales; era la "consagración" exclusiva de la mujer al marido 129

Pág.

2. El matrimonio judío antiguo no era concebido como consagración exclusiva del marido a la mujer 131
3. El matrimonio judío antiguo se realizaba por lo regular en dos etapas: la primera eran los esponsales 132
4. Tres modos de adquirir esposa en los esponsales judíos antiguos 134
5. Adquisición de esposa por ayuntamiento carnal 135
6. La segunda fase del matrimonio judío antiguo: la boda o matrimonio final 137
7. Innovaciones introducidas en el matrimonio judío antiguo 138

II. MONOGAMIA Y POLIGINIA 139

1. El matrimonio instituido por Dios en el paraíso según la tradición yahwista (J) y sacerdotal (P) fue monógamo 139
2. La poligamia se introdujo en la historia de Israel por contaminación del ambiente 141
3. La proscripción de la poligamia en la Edad Media 144
4. La monogamia fue siempre un ideal con numerosos abogados 145
5. Los esenios opuestos a la poligamia 147

III. INDISOLUBILIDAD Y DIVORCIO 149

1. El matrimonio instituido por Dios en el paraíso según la tradición yahwista (J) y sacerdotal (P) fue indisoluble 149
2. La indisolubilidad del matrimonio defendida por el profeta Malaquías 150
3. Otros ecos literarios de la unidad de la pareja. 151
4. Cómo conciben los profetas el matrimonio y su indisolubilidad: como los desposorios de Yahweh y su pueblo que es matrimonio modelo de indisolubilidad 152
5. Una curiosa manera de señalar la indisolubilidad del matrimonio de la creación: La pareja primitiva fue un ser andrógino 155

Pág.

6. La indisolubilidad del matrimonio ¿de ley natural en el judaísmo? ... 159
7. Pugna de la realidad y del ideal matrimonial: Una costumbre —la "compra" de la mujer— abrió las puertas al divorcio ... 162
8. Otro factor facilitante del divorcio hebreo promovido por el marido: la inferioridad de la mujer ... 166
9. La acometida más eficaz contra la indisolubilidad del matrimonio: la reglamentación del divorcio de Deut 24, 1-4 ... 168
10. La interpretación judía de Deut 24, 1ss: autorización "divina" al marido para repudiar ... 171
11. Aunque hay pocos datos al respecto, es seguro que los maridos judíos antiguos fueron más parcos en practicar que sus exegetas en permitir el divorcio ... 173
12. En la época de Cristo los exegetas judíos se enzarzaron en una discusión sobre los motivos del divorcio de Deut 24, 1: Interpretatación de la Escuela de Shammai y de la Escuela de Hillel ... 175
13. Pero siempre hubo una corriente antidivorcista en Israel ... 181

Notas ... 184

PARTE III

NUEVO TESTAMENTO: LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO PROCLAMADA POR JESUCRISTO

I. TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS ACERCA DEL DIVORCIO ... 201

1. Textos amplios ... 201
2. Textos más breves ... 204
3. Nuestro propósito: Investigar el sentido de estos textos ... 205

II. SU TRADICIÓN Y REDACCIÓN (Traditions-Geschichte, Redaktionsgeschichte) ... 205

Pág.

III. JESÚS PROHÍBE EL DIVORCIO, "AUTORIZADO" A LOS MARIDOS POR MOISÉS ... 208

1. ¿Su fundamento es el derecho natural? ... 208
2. Antecedentes de la actitud de Jesús ... 209
3. Las bases del antidivorcismo de Jesús ... 210

IV. JESÚS PROHÍBE EL DIVORCIO TAMBIÉN A LAS MUJERES ... 210

1. Tal divorcio prohibido en Marcos ... 210
2. Cuestión exegética: ¿por Jesús o por Marcos? 210
3. Por Jesús, según san Pablo ... 211
4. La mujer no puede divorciarse; ¿el marido puede adulterar contra la mujer? ... 212

V. LAS CLÁUSULAS "EXCEPTUANTES" DE MATEO HAN DE ENTENDERSE EFECTIVAMENTE EN SENTIDO EXCEPTIVO Y NO INCLUSIVO ... 213

1. Algunas opiniones: tienen sentido inclusivo o precisivo ... 213
2. En sentido exceptivo, ¿autorizan el divorcio perfecto o imperfecto? ... 214
3. Nuestra opinión: autorizan el divorcio perfecto ... 215
4. Lo confirman las diversas expresiones del "libelo de repudio" ... 215
5. El sustrato hebreo o arameo decide la cuestión ... 216
6. Resumiendo: son cláusulas exceptivas y autorizan divorcio perfecto ... 216

VI. "SI NO ES POR LA PALABRA (= COSA) DE FORNICACIÓN": ALUSIÓN A LA LECTURA SHAMMAÍTA DE 'ERWAT DABAR DE DEUT 24, 1 ... 217

1. La cláusula exceptiva de Mt 5, 32 ... 217
2. Su retroversión al arameo galilaico y algunas traducciones primitivas ... 217
3. Dificultad contra la equivalencia de la cláusula exceptiva y la lectura shammaíta ... 218
4. Otra equivalencia de la excepción de Mateo con la lectura shammaíta ... 219
5. La equivalencia es triple ... 220
6. Objeción: la LXX no traduce 'erwá por porneía ... 220

Pág.

7. Traducción de 'erwá en Ezequiel 220
8. Deducciones de este estudio filológico 221
9. La equivalencia se da tomando 'erwá = zĕnut = porneía en sentido rabínico 222

VII. Análisis filológico y exegético de la variante de Mt 19, 3 223

1. La traducción "por cualquier causa" impugnada 223
2. Motivo de la impugnación 224
3. Estudio del "katà pasan aitían": "por toda causa" 225
4. El uso de kol (todo) en galilaico 226
5. "Por cualquier causa" es la traducción de Mt 19, 3 228
6. Significado de Mt 19, 3, "para ponerlo a prueba" 229
7. Los fariseos quisieron implicar a Jesús en una controversia rabínica 229

VIII. Jesús, según Marcos, Mateo, Lucas y Pablo, abroga el divorcio, reglamentado en Deut 24, 1. Mateo polemiza contra hillelitas y shammaítas, dando un sentido totalmente distinto a 'erwat dabar de Deut 24, 1 230

1. Cuestión que plantean las cláusulas exceptivas: su autor 231
2. ¿Qué redacción reproduce la fórmula original del dicho de Jesús? 231
3. Mateo autor de las cláusulas 232
4. El porqué de las cláusulas exceptuantes: los matrimonios incestuosos 233
5. Camino exegético recorrido por Mateo 235
6. Las cláusulas de Mateo, exégesis deráshica y casuística de Deut 24, 1 236
7. La cláusula exceptiva de Mt 5, 32 tiene sentido rabínico 237
8. Pruebas de este significado 237
9. Pruebas de origen cristiano 238
10. Explicación de los matrimonios incestuosos entre cristianos 238

Pág.

IX. Explicación de las cláusulas mateanas exceptivas, como autorización del divorcio en caso de adulterio 239

1. Interpretación práctica de los diversos grupos cristianos 239
2. Iglesia Católica: el adulterio no rompe el vínculo matrimonial 239
3. Las cláusulas exceptivas de Mt no hablan de adulterio 240
4. Resuelven un caso de la Comunidad de Mateo 241
5. Luego no son cláusulas prodivorcistas 241

X. Ampliación acerca de los matrimonios ilegales. no era evidente, y por tanto inútil declarar la disolución de los matrimonios ilegales ... 242

1. Bonsirven pionero de la nueva exégesis ... 242
2. Conclusiones de Bonsirven 243
3. Oposición a Bonsirven 243
4. Estudio por Alberti de los matrimonios ilegítimos 244
5. Diversas clases de matrimonios ilegítimos (porneía) 245
6. Los matrimonios incestuosos eran nulos para los judíos 247
7. Podían ser válidos para los paganos 247
8. La situación de la comunidad hacía necesarias las cláusulas exceptivas de Mateo 250
Notas 251

Parte IV

LA SEXUALIDAD EN LA BIBLIA

I. Actitud ante el matrimonio y procreación ... 258

1. Las tradiciones sacerdotal y yahwista 258
2. El matrimonio, obligación individual, según los judíos 259
3. Y a una edad temprana 259
4. La virginidad voluntaria en el judaísmo muy rara 260

Pág.

5. La virginidad voluntaria en el cristianismo. 260
6. Razón de esta mentalidad opuesta 262
7. Solución judía a la esterilidad 262
8. La esterilidad, castigo. La fecundidad, premio. 263

II. La Biblia no habla del control de nacimientos. 264

1. Uso de anticonceptivos 264
2. Anticonceptivos, aborto y sus efectos 265
3. Anticonceptivos también en el judaísmo ... 265
4. El abuso del matrimonio gravísimo problema actual 266
5. La mortalidad infantil impidió tal abuso ... 266
6. Razón del uso infrecuente de anticonceptivos entre los judíos 267
7. La ley del Levirato: asegurar la descendencia. 267

III. El pecado de Onán no es condenado como pecado de evitar el nacimiento de hijos 268

1. ¿Condena de la interrupción de la cópula? 269
2. ¿Condena de la masturbación? 270
3. Interpretaciones diversas de tal condena ... 270
4. Nuestra opinión: no se trata de cópula interrupta 271
5. El matrimonio para tener hijos. Los impotentes 271
6. La poligamia ordenada a tener hijos 272
7. La poligamia en los pueblos vecinos 273
8. La poligamia en tiempo de los Jueces y Reyes. 273
9. Poligamia mal vista y poligamia aceptada ... 274
10. Ante todo la fecundidad 274
11. Valor humano del feto 275
12. Cuestión del "aborto" 275
13. Conclusión cierta: el matrimonio para tener hijos 276
14. Pero hay valores superiores a los hijos 276
15. La hija de Jefté, y María, símbolos de dos Testamentos 277

IV. Hijos..., pero dentro de unas normas de castidad 277

Diversas impurezas condenadas en el Antiguo Testamento 278

Pág.

V. Fornicación y prostitución en el antiguo testamento 279

1. Prostitución sagrada 280
2. Prostitución profana en Israel 281
3. Condena de la prostitución femenina y de la fornicación masculina 282
4. Insistente condena de la prostitución de la mujer casada (adulterio) 282
5. Sigue el acoso moral de la casada que adultera 286
6. Condenación también de la prostitución de mujer soltera 288
7. La fornicación masculina también estaba vedada 290
8. Las leyes contra la prostitución no son meramente penales, ni sólo pecados contra el séptimo mandamiento 293
9. Hay que avergonzarse de fornicación, miradas lascivas, de relaciones con virgen y con la criada 298
10. Las hijas quitan el sueño al padre 299
11. Defecto de la metodología en la calificación moral de la fornicación de solteros del Viejo Testamento 301
12. En busca de nuevas condenaciones de la fornicación del Antiguo Testamento y rabinismo. 304

VI. Fornicación en el Nuevo Testamento 308

VII. Selección de textos neotestamentarios contra diversas clases de impureza 311

VIII. Mengua el aprecio de la mera fecundidad y crece la exigencia de amor entre los esposos. 316

1. Justo aprecio del matrimonio en el Nuevo Testamento 317
2. Matrimonio y amor en el Antiguo Testamento 318
3. Matrimonio y amor en el Nuevo Testamento. 319
4. La Biblia no trata del control de nacimientos 321

Pág.

IX. La Biblia y la angustia "demográfica" 321

1. Dios, Padre bondadoso, esperanza en la angustia demográfica: Antiguo Testamento ... 323
2. Nuevo Testamento 324
3. Conclusión 324

Notas 324

Bibliografía 332

LAUS CORDI CHRISTI
VIRGINIQUE MATRI